بسام مرتضى

نظرة في الإلهيات

﴿يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ، ومَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيْراً، ومَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾

[آل عمران/ ٢٦٩]

دار الرسول الأكرم (ص)

دار المحجة البيضاء



بسام مرتضى

نظرة في الإلهيات

﴿يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَنْ يَشاءُ، ومَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوْتِيَ خَيْراً كثِيْراً، وَمَا يَذَّكَّرُ إِلّا أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾

[آل عمران/ ٢٦٩]

دار الرسول الأكرم ص
دار المحجة البيضاء

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى عباده الذين اصطفى . .

المقدمة

الفيلسوف عند «سقراط» هو «محب الحكمة»، وفي العصور اليونانية، الفلسفة كانت تعني «حب الحكمة» المرتكزة على المعرفة الأساسية للعالم، وجودُهُ، حقيقتُهُ، نشأتُهُ، حدوثُهُ ومآلُهُ.

وقد ظلّت فلسفة «أرسطو» في فروعها المتنوعة في الأخلاق والمنطق والعلوم الميتافيزية (الإلهية)، مقبولةً ومأخوذاً بها لقرونٍ عدة، وبالخصوص الفلسفة الميتافيزية كفلسفة أولى أو نهائية .

أما في العصور الوسطى فإن الفلسفة كانت في خدمة الدين، حيث تمَّ إقحامها للإجابة عن كثيرٍ من التساؤلات العقلية والفكرية .

وأما اليوم، فتعتبر كمساعد للعلوم الطبيعية والإجتماعية، من خلال تفسيرها العقلي للظواهر التجريبية، وتقديمها الإجابة عن كثيرٍ من المسائل التي يعجز العلم عن اقتفاء أثرها وفهمها. لذلك ينبغي التمييز بين المعرفة التجريبية والمعرفة العقلية، المتحققة عن طريق الفكر الفلسفي المفسِّر والعاكس لكثيرٍ من الحقائق والحلول في كثيرٍ من الأحيان .

المعرفة العقلية المتصلة بحياة الإنسان وعلاقاته ومعتقداته، معرفة ممتدة مهما امتدت المعرفة العلمية، ولم يُعرف لها حدود.

العناية الإلهية، المذهب الذري القائل بأن الكون مؤلف من ذرات، نظام الطبيعة الرياضي، ونحوها من الأمور والقضايا المتعددة، لا زالت تُبحث حتى الآن في الفلسفة.

المعرفة العقلية الفلسفية، والمعرفة العلمية الحسية، تشتركان في توظيف واستخدام الفرضيات، التجريدات، وصياغة المفاهيم والنظريات.

موضوع البحث فيما يتعلق بالنشاط الفكري الدماغي، بالكون، بالعالم، واحد.

الروح الفكرية العلمية قائمة على أساس: الحس، الملاحظة، التجربة.

أما الروح الفكرية الفلسفية، فقائمة على التقييم العقلي، وإعطاء الحجم القيمي والبُعْد النظري العميق. فهي تُصَعِّد المسائل وتثيرها ومن ثم تبحثها، لتكون لها النتيجة المرجوة والمقبولة، انطلاقاً من العقل وتركيزاً على الإنسان كمحورٍ أول.

هناك تشابه كبير اليوم بين النشاطات العقلية الرياضية مثلاً، وبين النشاطات العقلية الفلسفية، وذلك من خلال الفكرية التجريدية والإحتكام إلى العقل فقط.

وإذا أردنا التطرق إلى الرياضيات، فإنها نتيجة جهدٍ عقلي فذّ، مبني على طروحات يطرحها الرياضي ويتركها أحياناً دون حلّ، ويجيب عليها

الفلسفي، كالسؤال عن الطبيعة، الفضاء، الزمن، مصدر المعرفة والتفكير عند الإنسان. لذلك هناك تقارب كبير بين الفيزياء والفلسفة، وسواء تحدثنا عن النشاط العلمي، الرياضي أو الفلسفي، فرقاً واشتراكاً، فإن النتيجة في نهاية الأمر واحدة، من ناحية كونه عملاً فكرياً لمعرفة العالم بطريقة أفضل، والإستفادة منه وفقاً لحاجاتنا.

فالفلسفة ليست تحليقاً في الفضاء، لأنه أصبح لها صلة بالواقع والعلوم الأخرى، وإن كان واقعها تجريدات عقلية صرفة. وفرق بين أن أستخدم هذا الفكر، وأحرّكه، وأعيش معه، كي أُحرِّك الآخرين وأُوجد في أنفسهم القناعات ليكونوا في خط الرسالة، وبين أن أستخدمه لمجرد الترف وتحصيل اللذة الفكرية ونشوة الخاطر، ولو بتحقيق النصر وإبراز الذات على الآخرين.

صحيح أن الإسلام ليس ديناً فلسفياً ولا عقيدة فلسفية، وعندما نطرحه علينا أن نكون في منتهى البساطة والتوضيح في الطرح، لكنّ هذا موضوع آخر يختلف باختلاف المواضيع والتحديات.

نعم.. طرح الفلسفة في مواضيع لا تنمُّ سوى عن الزيادة في التعقيد والبُعد عن الفكرة، أمر يمكن الإعتراض عليه، كإقحام الفلسفة في الفقه مثلاً الذي يقوم على الفهم العرفي والعقلائي في كثيرٍ من أحكامه، الأمر الذي يزيد من بُعْدِ الرواية أو الحديث أو الآية عن العرف والواقع.

لذلك ينبغي التمييز والتفريق بين المواضيع، والعلوم، حتى لا تتحوّل المسألة إلى مجرّد ترفٍ فكريّ محضٍ.

ومن الله نستمد التوفيق وهو حسبنا ونِعْمَ الوكيل.

بسام مرتضى

معنى الحكمة

قال في التعليقات: «الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الأول، ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته. فالحكيم بالحقيقة هو الأول. والحكمة عند الحكماء تقع على العلم التام.. وتقع على الفعل المحكم، والفعل المحكم هو أن يكون قد أعطى الشيء جميع ما يحتاج إليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده بحسب الإمكان.. وبالتفاوت في الإمكانات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات.. فواجب الوجود يعلم كل شيء كما هو بأسبابه.. فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علمه بذاته، فهو حكيم في علمه محكم في فعله... قد أعطى كل موجودٍ كمال وجوده وهو ما يحتاج إليه في وجوده وبقائه، وزاده أيضاً ما لا يحتاج إليه في هذين، وقد دلَّ القرآن على هذا المعنى حيث يقول: ﴿**رَبَّنَا الَّذِيْ أَعْطَى كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾. فالهداية هي الكمال الذي لا يحتاج إليه في وجوده وبقائه، والخَلْقُ هو الكمال الذي يحتاج إليه في وجوده وبقائه»[1].

خصَّ الشيخ الرئيس في هذا النصّ «الحكمة» بمعرفة العلَّة الأولى الواجبة واقتصر في تعريفه عليها، إلا أنه عرَّف الغاية منها لا نفسها، لأن

---

(١) التعليقات، ص٢٠ ـ ٢١، ابن سينا.

دراسة العلوم الحكمية توصلك في النهاية إلى معرفة الحق الواجب الأول، لا أنها هي نفس المعرفة، لذلك اعتُبر موضوعها «الموجود المطلق» وإثبات العلّة الأولى ومواصفاتها من أصولها، وقد وافق الشيخ ما عند الحكماء من إطلاق الحكمة على العلم التام وعلى الفعل المحكم، لذلك شرع في شرحه.

فالحكيم هو الحكيم في علمه والمحكم في فعله، وهذا ما لا يتَّصف به إلاَّ الباري عزَّ وجل، لأن لديه العلم التام والتصرّف المحكم.

أما بالنسبة إلى الإنسان فقد حدَّثنا القرآن الكريم عن أنَّ في الحكمة الخير الكثير، وأنَّ مَنْ يؤتاها فقد أُوتي خيراً كثيراً. ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فقَدْ أُوْتِيَ خيْراً كثِيْراً﴾. وقد آتى الله تعالى النبيين الحكمة لما فيها من العلم بحقائق الأمور، وسلوك طريق الحق، بالفعل الحكيم والتصرف الصائب، الذي تقتضيه طبيعة دورهم، وإلا لما تميّزوا عن سائر البشر بشيء.

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لَمَا آتيتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ﴾. ﴿وَلَقَدْ آتَيْنا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾. وحكمتهم كما هو معلوم غير كسبيّة بل إلهامية، أما حكمة غيرهم فهي كسبية لا تُنال إلاَّ بتهذيب النفس ودراسة العلم الإلهي الذي جُعلت له أصول وفروع.

أمَّا أصوله فخمسة:

الأول: الأمور العامة مثل العلية والمعلولية.

الثاني: النظر في مبادىء العلوم الموضوعة تحته.

الثالث: في إثبات العلة الأولى، ووحدانيته، وما يليق بجلاله عزَّ وجلَّ.

الرابع: في إثبات الجواهر الروحانية.

الخامس: في كيفية ارتباط الأمور المنفعلة الأرضية بالقوى الفعّالة السماوية، وكيفية نظام الممكنات واستنادها إلى المبدأ الأول.

وأما فروعه فقسمان:

الأول: البحث عن كيفية الوحي وصيرورة المعقول محسوساً، حتى يرى النبيُّ الملك ويسمع كلامه، وتعريف الإلهامات، وتعريف الروح الأمين.

الثاني: علم المعاد الروحاني، وأنَّ الجسماني لا يستقلّ العقل بإدراكه وتحقيقه، وبسطة الشريعة الحقّة المصطفوية ذلك[1]. هذا ما أصّله وفرَّعه الفيلسوف نصير الدين الطوسي في كتابه المعروف بـ«نقد المحصَّل» بالنسبة للعلم الإلهي، وهناك مسائل أخرى تدخل أيضاً، سنتعرض لها إن شاء الله تعالى.

(١) تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصَّل، ص٥٢٧ـ٥٢٨.

واجب الوجود الأول

أ ـ إثبات واجب الوجود:

ذكر الفلاسفة المسلمون عدة أدلة على وجود واجب الوجود (الله تعالى) نذكر منها بعضاً:

أولاً: ما ذكره الشيخ الرئيس «ابن سينا» في إلهيات الشفا:

«. . إنَّ الأمور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الإنقسام إلى قسمين، فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده، وظاهر أنه لا يمتنع أيضاً وجوده، وإلا لم يدخل في الوجود، وهذا الشيء هو في حيِّز الإمكان، ويكون منها ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده. فنقول:

إنَّ الواجب الوجود بذاته لا علَّة له، وإنَّ الممكن الوجود بذاته له علة. . أما أنَّ الواجب الوجود لا علّة له، فظاهر، لأنه إن كان لواجب الوجود علّة في وجوده، كان وجوده بها، وكل ما وجوده بشيء، فإذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له وجود، وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره، ولم يجب له وجود، فليس واجب الوجود بذاته. فبيِّنٌ أنه إن كان لواجب الوجود بذاته علّة لم يكن واجب الوجود بذاته. فقد ظهر أن الواجب الوجود لا علَّة له. . »[1].

(١) الشفاء، الإلهيات، ص٣٧، ٣٨ راجعه وقدَّم له الدكتور ابراهيم مدكور.

ثانياً: ما ذكره صدر المتألهين في أسفاره حول تقسيم الموجود إلى واجب وممكن إذ قال:

«فالتقسيم الأقرب إلى التحقيق ما يوجد في كتبهم أنَّ كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرَّد النظر إليه عما عداه، فلا يخلو إما أن ينْتَزِع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام الشامل للموجودات ويَحكم بها عليه، وإما ألا يكون كذلك بل يفتقر في هذا الإنتزاع إلى ملاحظة أمرٍ وراء نفس الذات والحقيقة كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك، فالأول هو مفهوم الواجب لذاته، الحق الأول ونور الأنوار على لسان الإشراق، والوحدة الحقيقية عند الفيثاغوريين، وحقيقة الحقائق عند الصوفية. والثاني لا يكون ممتنعاً لذاته، بعدما جعلنا المَقْسَم الموجود، فلنسمه ممكناً. .» ومناط إمكان الموجود «ليس إلا كون ذلك الوجود متعلقاً بالغير مفتقراً إليه، ومناط الواجبية ليس إلاَّ الوجود الغني عمَّا سواه. .»[1].

وعلى هذا يمكن القول أنَّ الموجود بما هو موجود والذي جعله صدر المتألهين «مقسماً» ينقسم بحسب العقل أو كما قسَّمَهُ الحكماء إلى واجب وممكن. والواجب لا علَّة له والممكن له علّة، أما سبب عدم احتياج الواجب إلى علَّة، فلوجوده الغني الكامل، وأما سبب احتياج الممكن إلى علّة فلوجوده الفقير الناقص.

فسائر الموجودات والمخلوقات كلها ممكنة لملاك الإحتياج والنقص الذي يكمن فيها، فلا يمكنها البقاء والإستمرار من دون مُمِدٍّ لها بأسباب الوجود والبقاء، وهذا المُمِدّ هو الله الواجب، لأن هذا الإمداد لا

---

(١) الأسفار الأربعة، الجزء الأول من السفر الأول، ص٨٥، ٨٦.

بد أن يكون مِمَّن هو أعلى وأشرف وأكمل، وإلا لغدا ممكناً، والممكن لا يكون واجباً له تلك الصفات.

ب ـ التسلسل:

لقائل أن يقول: إذا كان لا بد أن يكون لكل معلولٍ علّة، فلا بد أن يكون للواجب علّة أيضاً بمقتضى قانون العلّية، وإذا كان الأمر كذلك، فلا يعود للواجب وجود.

وجوابه: إذا فرضنا معلولاتٍ عدّة لعِللٍ عدّة بحسب التسلسل ومبدأ العلية، فلا يمكن ألّا تكون هناك نهاية لسلسلة العلل تلك، تقف عندها تكون هي العلّة الأولى لها، لأن تلك العلل التي هي علّة لما بعدها ومعلولة لما قبلها، إما أن تكون متناهية فتكون فيها علّة غير معلولة هي الطرف الأخير والأول لها، وإما ألّا تكون متناهية وهذا مستحيل، لأن السلسلة ستستمر إلى غير نهاية، إضافة إلى أنّ غير المتناهي لا طرف له ولا بداية وقد فُرض للتسلسل طرف وبداية بل وجود طرفين، وما بين الطرفين محدود ضرورة بهما. فهنا علّة أولى. «فإنه وإن كان ما بين الطرفين غير متناهٍ، وَوُجِد الطرف، فذلك الطرف أول لما لا يتناهى وهو علّة غير معلول»[1]. هذا وجه.

أما الوجه الآخر فهو أنَّ الشيء إما أن يكون من الشيء طبيعةً وجوهراً فيكون مكافئاً له في الطبيعة والوجود، وإما أن يكون منه ولكن لا من طبيعته وجوهره.

والأول محال، لأنَّ ما فُرض جوهراً أولاً وكمالاً هو أقدم وأشد وجوداً مما فرضُ مكافئاً له ومنه طبيعة ووجوداً، كيف وهو حادث عنه

---

(١) الشفاء، ص٣٢٩.

مضاف إليه، ولمّا كان هذا الوجود المضاف، وجوداً ناقصاً، له تراتبية وجودية متفاوتة، صدق عليه التناهي وسلسلة العلل المتناهية، وبعبارة أُخرى يصبح هذا القانون «مبدأ العلّية» جارياً على الممكنات لا على الواجب.

وأمّا الثاني فهو محال بطريق أولى، لأنه ليس من طبيعته ووجوده، بل هو جوهر مادي، فيه ملاكُ النقص، والإحتياج الأشد، والوجود الأخس. فإذا كانت الحركة العلّية في الأشياء غير متناهية، فلا بد أن تتناهى عند العلّة الأولى، لأنَّ الحركة العلّية حركة استكمالية ولا استكمال للعلّة الأولى حتى يُفرض لها حركة واستكمالاً.

جـ ـ توحيده:

لماذا يجب أن يكون واجب الوجود واحداً؟

ذكر «ابن سينا» في إلهيات الشفا أن «واجب الوجود يجب أن يكون ذاتاً واحدة، وإلا فليكن كثرة ويكون كل واحدٍ منها واجب الوجود، فلا يخلو إما أن يكون كل واحدٍ منها في المعنى الذي هو حقيقته، لا يخالف الآخر البتة أو يخالفه، فإن كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بأنه ليس هو، وهذا خلاف لا محالة، فيخالفه في غير المعنى، وذلك لأن المعنى الذي هو فيهما غير مختلف، وقد قارنه شيء به صار هذا أو في هذا، أو قارنه نفس أنه هذا أو في هذا، ولم يقارنه هذا المقارن في الآخر، بل ما به صار ذاك ذاك، أو نفس أن ذاك ذاك، وهذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى، وبينهما به مباينة، فإذن كل واحدٍ منهما يبباين الآخر به، وليس يخالفه في نفس المعنى، فيخالفه في غير المعنى»[1].

---

(١) الشفاء، ص٤٣.

وهذا الكلام محصَّله ومرجعه إلى قاعدة «ما به الإمتياز غير ما به الإشتراك». فلو كان هناك أكثر من واجب وجودٍ واحد، فإما أن يشتركوا في معنىً واحدٍ هو واجب الوجود، فيكون كل واحدٍ منهم اسمه واجب الوجود، أو يخالفوا بعضهم فيكون أحدهم أكمل أو أقوى من الآخرين. وبعبارة أخرى، قد يشتركوا في جنس واجب الوجود ويختلفوا في فارقٍ هو فصْلٌ يميّز بينهم. وهذا يلزم منه تخصيص واجبٍ دون آخر أو تمييز واجبٍ عن واجب، سواء أكان ذلك الفصل الكمالي ناتجاً عن علّة أم لا، فيكون بينهم أو بينهما إن كانا اثنين مباينة، لأنهما مختلفان في معنى من المعاني أو فصل من الفصول المقوّمة لأحدهما، متَّفقان في نفس المعنى الواجبي.

«والأشياء التي هي غير المعنى وتقارن المعنى هي الأعراض واللواحق غير الذاتية، وهذه اللواحق فإما أن تعرض لوجود الشيء بما هو ذلك الوجود، فيجب أن يتَّفق الكل فيه وقد فُرض أنها مختلفة فيه، وهذا خلف. وأما أن تعرض له عن أسباب خارجة لا عن نفس ماهيته، فيكون لولا تلك العلة لم تعرض، فيكون لولا تلك العلّة ليس هذا بانفراده واجب الوجود، وذلك بانفراد واجب الوجود، لا من حيث الوجود، بل من حيث الأعراض، فيكون وجوب وجود كل واحد منهما الخاص به، المنفرد له، مستفاداً من غيره. وقد قيل إنَّ كل ما هو واجب الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته، بل هو في حدّ ذاته ممكن الوجود، فتكون كل واحدة من هذه، مع أنها واجبة الوجود بذاتها، ممكنة الوجود في حدّ ذاتها، وهذا محال»[1].

---

(١) الشفاء، ص٤٣، ٤٤.

فالتوحيد لازم وواجب، وإلا للزم التركب في الباري عزّ وجلّ المنافي للوجوب الذاتي في حقّه تعالى، بلحاظ لحوق الأعراض له ومخالفتها لذاته، فيكون خلاف كونه واحداً، كما أنه دليل على عدم الاحتياج للعلّة أو الغير، لكمال ذاته، وإلا كان فاقداً لكمالية ومصداقاً لنشأة وجودية، فلا يكون واحداً واجبيّاً حقيقياً، لأنَّ معنى عروض تلك العلَّة، احتياجه لها، والحاجة تنافي الوجوب الذاتي، لأن الوجوب الذاتي هو الغنى الصرف. فما كان واجباً يصبح ممكناً وهذا محال.

وما أجمل وأبسط فكرة التوحيد في وصيّة الإمام علي(ع) لإبنه الحسن عليه السلام، كتبها إليه وهو منصرف إلى «صفين».

«واعْلَمْ يا بُنَيَّ أنَّهُ لوْ كانَ لِرَبِّكَ شريْكٌ لأَتَتْكَ رُسُلُهُ، ولَرَأَيْتَ آثارَ مُلْكِهِ وسُلْطَانِهِ، ولَعَرَفْتَ أفْعَالَهُ وصفَاتِهِ، ولكِنَّهُ إلَهٌ واحِدٌ كمَا وصف نفْسَهُ. لا يُضَادُّهُ في مُلْكِهِ أَحدٌ، ولا يَزُوْلُ أبَداً، ولَمْ يَزَلْ، أوَّلُ قَبْلِ الأشْيَاءِ بِلاَ أوَّلِيَّةٍ وآخِرَ بَعْدَ الأشْيَاءِ بلا نِهَايَةٍ. عَظُمَ عَنْ أن تَثْبُتَ رُبُوبِيَّتُهُ بإحاطَةِ قلْبٍ أو بَصَرٍ. . »[1].

﴿شَهِدَ اللهُ أنَّهُ لا إلَهَ إلّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُولُوا العِلْمِ قائِماً بالْقِسْطِ، لا إلَهَ إلّا هُوَ العزِيْزُ الحَكِيْمُ﴾[2].

ج ـ صفاتُهُ:

قال صدر المتألهين في الأسفار:

«الصفة إما إيجابية ثبوتية وإما سلبية تقديسية. وقد عبَّر الكتاب عن

(١) نهج البلاغة، ج٣، ص٤٤، من وصيّة كتبها (ع) اليه (ع) بحاضرين منصرفاً إلى صفين ص٣٧، شرح الإمام «محمد عبده».
(٢) سورة آل عمران، الآية ١٨.

هاتين بقوله: ﴿تبارَكَ اسمُ ربِّكَ ذِيْ الجَلاَلِ والإكْرَامِ﴾ فصفة الجلال ما جلَّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرَّمت ذاته بها وتجمَّلت. والأولى: سلوب عن النقائص والأعدام وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى.

والثانية: تنقسم إلى حقيقية كالعلم والحياة، وإضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية.

وجميع الحقيقيات ترجع إلى وجوب الوجود، أعني الوجود المتأكد، وجميع الإضافيات ترجع إلى إضافة واحدة هي القيّوميّة، هكذا حُقِّقَ المقام، وإلا فيؤدي إلى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة إلى ذاته الأحدية تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[1].

نقول:

سمَّى بعضهم الصفات الإضافية كالخلق والرزق والإحياء، صفاتٍ فعلية، والصفات الحقيقية كالعلم والحياة والإرادة، صفاتٍ ذاتية، والمعنى في كون جميعها عين الذات واحد، باستثناء مَنِ ادَّعى أنها زائدة على الذات قديمة قِدَمَ الذات أو حادثة لها. وقد رُدَّ هذا الإدّعاء بردود منها:

١ ـ لو لم تكن صفاته عين ذاته لا زائدة عليه، للزم أن يكون لتلك الصفات تأثير في كماله، مع أنه واجب كامل بذاته، أو أن تكون صفاته أكثر كمالاً من ذاته، فتكون ذاته أكمل من ذاته وهذا مستحيل.

٢ ـ إنَّ هذا يقتضي خروجه عن الواجبية لأنَّه كَمُلَ وتنوَّر بغيره مع

---

(١) الأسفار الأربعة، ج١، من السفر الأول، ص١١٩، ١٢٠.

أنها (الصفات) فايضة عنه موجودة فيه بالذات، وفيضها عنه عين عينيتها له.

٣ ـ إنَّ الصفات الزائدة إما أن تكون معلولة للذات المقدَّسة أو معلولة لغيرها. وكلاهما باطل، لأنَّها حادثة في كلا الحالين، والحال الأولى تعني احتياج الذات إلى ما تأخذه من الكمال فلا تكون كمالاً بذاتها يفيض عنها كمال، والحال الثانية تفيد التعددية المنافية لوحدانية الواجب وقد تقدم بطلانها.

لذا «فهي كلها واجبة الوجود من غير لزوم تعدد الواجب. وإليه الإشارة بقول الشيخ أبي نصر الفارابي: يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات وفي الإرادة إرادة بالذات حتى تكون هذه الأمور في غيره لا بالذات». أقول: (صدر المتألهين): «وهكذا في كل صفة كمالية للموجود بما هو موجود»[١].

﴿هُوَ اللهُ الخَالِقُ البَارِىءُ المُصَوِّرُ، لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِيْ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَهُوَ العزِيْزُ الحَكِيْمُ﴾[٢].

(١) الأسفار الأربعة، ج٣، من السفر الأول، ص١٢٤.
(٢) سورة الحشر، الآية ٢٤.

نظرية الفيض

ما هو الفيض؟

قال الشيخ الرئيس في التعليقات:

«الفيض إنما يُستعمل في الباري والعقول لا غير، لأنَّه لمَّا كان صدوَر الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض بل لذاته، وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك، كان الأولى به أن يُسمى فيضاً»[1].

نقول: هذا طبيعي في الباري الخالق القادر، الذي إنَّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، فيفيض بالوجود والعطاء على الأشياء بلا كلفة ولا منع ولا تهيئة أسباب ومقدمات، كما أنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرضٍ أو داعٍ بحيث يكون مجبوراً على الفعل من خلاله، بل لذاته، أي لم يدعه داع إلى ذلك الفيض سوى ذاته وخيريته. فالإنسان مثلاً، إرادته تابعة لأغراض وأهداف، فهو أسير لها مجبور عليها من النفس إذا وُجدت، أما بالنسبة لله تعالى، فإرادته ليست عبارة عن قصده، بل عبارة عن مريديته التابعة لذاته، بعلمه الخيّر الأتم بالنظام الأصلح، الذي يلزم منه فيضان الأشياء عنه.

---

(١) التعليقات، ابن سينا، ص١٠٠.

ولا يعني نفي الإرادة التابعة للغرض، عنه تعالى، أنَّ فعله يستلزم العبثية حينئذ، لأنَّ المراد بنفي الفَرْضِيَّة، نفس عدم الإنجبار والخضوع للدافع أو الغرض، ولأن الإرادة تنتهي عادة بانتهاء المقاصد والأغراض، فلا يعود لها أي دور.

أما مسألة فيض العقول فهي نظرية لفلاسفة اليونان قالوا بها وأيَّدها بعض فلاسفتنا كـ «ابن سينا» وصدر المتألهين، وهي نظرية لا دليل عليها كما أنَّها مخالفة لما ورد في القرآن الكريم، من أنَّ الأمر كله بيده ولا مشاركة لأحدٍ في خلقه وتدبيره وعطائه، ولا فيض سوى عنه تعالى في خيره وجُوْدِهِ، دون وساطة جرم أو فلك أو نفس.

قال في إلهيات الشفاء:

«ولنبتدىء لبيان هذا المعنى ابتداءً آخر، فنقول: إنَّ الأفلاك كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الأول (العقل) من جهة كثرته المذكورة، وخصوصاً إذا فُصل كل فلكٍ إلى صورته ومادته. . فقد بان ووضح أن للأفلاك مبادىء غير جرمانية، وغير صور الأجرام. وأنَّ كل فلكٍ يختص بمبدأ منها، والجميع يشترك في مبدأ واحد، ومما لا شك فيه أن ههنا عقولاً بسيطة مفارقة، تحدث مع حدوث أبدان الناس، ولا تفسد بل تبقى، وقد تبين ذلك في العلوم الطبيعية، وليست صادرة عن العلة الأولى، لأنها كثيرة مع وحدة النوع، ولأنها حادثة فهي إذن معلولات الأول بمتوسط. . وقد اتضح وبان أنّ كل عقل هو أعلى في المرتبة، فإنه لمعنى فيه، وهو أنه بما يعقل الأول يجب عنه وجود عقلٍ آخر، وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه، وجرمه وجرم الفلك كائن عنه، ومستبقى بتوسط النفس الفلكية،

فإن كل صورة فهي علّة لأن يكون مادتها بالفعل، لأن المادة نفسها لا قوام لها»[١].

وفي التعليقات قال: «قصَدَ الكواكب والأفلاك أن تكون على كماله الأفضل ليكون متشبهاً بالباري، فتبع ذلك حركته ولزمته، ثم لزم عن حركته وجود هذه الكائنات فهي إذن بالقصد الثاني.. الكواكب لما كانت كاملة في كل شيء إلا في وضعها وأينها وأرادت الإستكمال ليكون لها التشبُّه بالأول لزمتها ضرورة الحركة.. تشبه الأفلاك بالأول هو أن تحصل على كمال يليق بها فتستتبع ما بعدها لا أن ما بعدها يفيدها كمالاً.. الفلك يعقل هذه الأشياء ثم يتخيلها، ونحن نتخيل الشيء أولاً ثم نعقله.. الفلك والكواكب تعقل الأول فيستفزها الإلتذاذ بهذا التعقل فتتبعه الحركة.. النفوس الفلكية تتصور أحوالاً تعرف وجه الحكمة فيها، فيستفزها ويعرض لها كالنشاط فتتبعها الحركة.. الفلك له عقل مفارق يعقل الأشياء ويستمد تعقلها من عقل فعَّال، فإذا عقلها على هذا الوجه أفاضها على نفس الفلك الحيوانية فيتخيلها..»[٢].

وقريبٌ من هذا، كلام صدر المتألهين في الأسفار:

«إنَّ القوة الإلهية لم تقف ولا تقف عند ذاتها من غير أن يفيض على ما دونها من الأشياء، فيضاناً دائماً لكونها غير متناهية في الشدَّة والمدَّة والعدّة.. بل أفاض أولاً على العقل وصوَّره على مثاله قبل أن يفيض على غيره، إذ لم يجز في العناية الواجبية صدور الممكن الأخس قبل الأشرف.. ولما كان العقل أيضاً تاماً كاملاً بعد الأول لم يجز وقوفه عند ذاته من غير أن يصدر عنه ما يناسبه.. فأفاض من نوره وقوته على النفس،

---

(١) الشفاء، ص٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩.
(٢) التعليقات، ابن سينا، ص١٠٢ ـ ١٠٣.

وكذلك لما امتلأت نوراً وقوة وغيرها من الفضائل والخيرات. . لم تقدر على الوقوف على ذاتها، لعلّة أن تلك الفضائل والخيرات التي أفادها العقل تُشوّقها إلى التشبه بالعقل والإتصال به، فأفاضت من نورها وفضائلها على ما تحتها، لكن على سبيل التجدد الزماني، إذ ليست تامة الوجود، وإلا لكانت عقلاً لا نفساً، فملأت العالم من نورها وبهائها وحسنها من صور الأنواع وطبائع الجسمانيات، كالأفلاك والكواكب والحيوانات والنبات والمعادن، فتلك الصور أيضاً في غرائزها وجُبُلاتِها الجود على ما تحتها. . فالطبيعة راجعة إلى النفس، والنفس راجعة إلى العقل، والعقل راجع إلى الواحد القهَّار. . »[1].

وعن التوسط بين الحق تعالى والنفوس قال:

«فإذن النفس العاقلة لا تستطيع أن تُخرج ذاتها من القوة إلى الفعل ومن العقل الهيولاني إلى العقل الصوري، بواسطة الإستعداد والتهيؤ الذي هو عقل بالملكة، فلا بد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق تعالى، والنفوس المستفيضة المستكملة بالعقل بالفعل. . وليس هو الواجب القيّوم بلا واسطة، إذ النفوس كثيرة والواجب واحد محض فلا بد من متوسط عقلي. . »[2].

نقول:

ما نقلناه عن الفيلسوفين الكبيرين «إبن سينا» و«صدر المتألهين»، ثبت بطلانه من طريق العلم الحديث، الذي أثبت عدم وجود أية حقيقة لتلك الدعاوى من خلال اكتشافاته العلمية الباهرة للفضاء، وحركة

---

(١) الأسفار الأربعة، ج٢، من السفر الرابع، ص٢٦٥، ٢٦٦.
(٢) الأسفار الأربعة، ج٢، من السفر الثالث، ص٢٦٤.

الكواكب والأفلاك، فلم يكن منه سوى أن وقف وقفة الإنسان المنبهر والمندهش أمام تلك العظمة الكونية، والسير الصامت الهادىء لما يكمن فيها، من دون عقلٍ ولا تعقل ولا شوقٍ ولا قدرة، وإنَّما حركة هادئة منتظمة، كأنَّ يداً سحرية لمستها فسحرتها، وجعلتها بهذا الشكل.

أمّا بالنسبة للقرآن فلم يُشر إلى تلك الأفكار لا من قريب ولا من بعيد.

﴿إنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ فِيْ ستَّةِ أيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ، يُغْشِيْ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيْثاً والشَّمْسَ والْقَمَرَ والنُّجُوْمَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ، أَلا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ، تبَارَكَ اللهُ رَبُّ العَالَمِيْنَ﴾ [الأعراف/ ٥٤].

﴿فَالِقُ الإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ حُسْبَاناً، ذَلِكَ تَقْدِيْرُ العَزِيْزِ العَلِيْمِ﴾ [الأنعام/ ٩٧].

﴿وهُوَ الَّذِيْ جعَلَ لَكُمُ النُّجُوْمَ لِتَهْتَدُوا بِها فِيْ ظُلُماتِ البَرِّ وَالْبَحْرِ، قَدْ فَصَّلْنَا الآياتِ لِقَوْمٍ يعْلَمُون﴾ [الأنعام/ ٩٨]، وغيرها من الآيات الكثيرة الأخرى.

وخلاصة البحث أنَّ ما ورد عن «إبن سينا» و«صدر المتألهين» لا يمكن الإلتزام به لوجوه:

الأول: عدم وجود طريق لمعرفة تلك المعاني وكشف حقيقتها لا في مقام الإثبات ولا في مقام الثبوت.

الثاني: منافاته لظاهر الآيات القرآنية.

بقي شيء:

إنّ الاعتقاد بالأمور المذكورة مخرج عن الإعتقاد الإسلامي الصحيح إذا لزم منه:

١ ـ الإيمان بأن للنفوس الفلكية والكوكبية، تأثير في حياة البشر وأحوالهم، سواء على صعيد العلّة التامة أم على صعيد الشركة والعلّة الناقصة، لأنه إنكار لتوحيده جلّ شأنه.

٢ ـ أن يراد من النفوس الفلكية، الملائكة، وهو خلاف ما ورد عن الملائكة في القرآن الكريم من وصفهم، قال تعالى: ﴿**الحَمْدُ لِلهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْملائِكَةِ رُسُلاً، أُوْلِيْ أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُبَاعَ**﴾ [فاطر/ ١].

كلام في الصدفة

الصدفة كما عند الفلاسفة، قسمان: نسبيّة ومطلقة.

أما النسبية: فهي عبارة عن اقتران حدوث أمرين أو ظاهرتين معاً في نفس الوقت فجأة دونما سبب.

وأما المطلقة: فهي عبارة عن حدوث شيء دون أي سبب إطلاقاً.

والأولى: كاقتران حدوث زلزال بموت شخصٍ مثلاً، ونحو ذلك من الأمور الطارئة التي قد يقترن زمن حدوثها بحدوث شيء آخر دون أي تلازم أو سبب يربط بينهما.

والثانية: كتمدد الحديد دون سببٍ مثلاً.

والصدفة النسبية لا مانع من تحققها ووجودها، وهي أمر شائع الحدوث والوقوع، خصوصاً وأنَّ كلاًّ من الحادثتين مستندةٌ إلى سببها الخاص، وإنما صادف حدوث هذا عند حدوث ذاك.

أمّا الصدفة المطلقة، فهي موضع الجدل القائم بين من يؤمن بمبدأ العلّية وبين مَن لا يؤمن به. والإنطلاق من الصدفة النسبية التي يمكن نفي تكررها باستمرار، يُثْبت نفي وجود الصدفة المطلقة، إذا اعتبرنا أنَّ الإتفاق بين الظواهر أمرٌ نسبي غير دائم ولا كثير الوقوع، وإذا حدث

واستمر بشكلٍ دائمٍ وكثير، فليس هناك اتفاق بل علّة ومعلول ينتج أحدهما عن الآخر.

قال في الأسفار:

«إنَّ الأمور الممكنة منها دائم ومنها أكثري، ولكل منهما علّة، والفرق بينهما: أنَّ الدائم لا يعارضه معارض، والأكثريّ قد يعارضه معارض، فالأكثري يتم بشرط عدم المعارض سواءاً كان طبيعياً أم إرادياً، فإنَّ الإرادة مع التصميم وتهيأة الأعضاء للحركة، وعدم مانع للحركة وناقض للعزيمة وإمكان الوصول الى المطلوب.. فالأمور الموجودة بالإتفاق إنما هي بالإتفاق عند الجاهل بأسبابها وعللها، وأما بالقياس الى مسبب الأسباب والأسباب المكتنفة بها، فلم يكن شيء من الموجودات اتفاقاً كما وقع في ألسنة الحكماء، والأشياء عند الأوائل واجبات.. فالأمور الطبيعية والإرادة متوجهة نحو غايات بالذات والإتفاق طارىء عليهما إذا قيس اليها من حيث أنَّ الأمر الكائن في نفسه غير متوقع عنها، إذ ليس دائماً ولا أكثرياً، لكن يلزم أن يكون من شأنها التأدية إلى ذلك لا دائماً ولا أكثرياً، إذ لو لم يكن من شأنها التأدية إليها أصلاً، لم يُقَل في ذلك الأمر، إنَّه اتَّفق، مثل كسوف الشمس عند قعود زيد، فإنه لا يقال إنَّ قعود زيد اتفق أن كان سبباً لكسوف الشمس، وإذا قيس الى أسبابه المؤدية، فيكون غاية ذاتية له، طبيعية أو إرادية، فظهر أنَّ وجود العالم ليس على سبيل الإتفاق وإن كان للإتفاق مدخل بالقياس إلى بعض أفرادها»[1].

والظاهر أن «صدر المتألهين» اعتمد في كلامه هذا، على المنطق الأرسطي، لأن «المنطق الأرسطي ينطلق من هذه النقطة، فيقدم لنا المبدأ

---

(١) الأسفار الأربعة ـ ج٢ ـ من السفر الأول ص٢٥٥، ٢٥٦.

التالي: (إنَّ الإتفاق لا يكون دائمياً ولا أكثرياً) بوصفه مبدأً عقلياً قبلياً، وهو يريد بالإتفاق الصدفة النسبية، ويقصد بهذا المبدأ التأكيد على أن الصدفة النسبية لا تكررا باستمرار، ويستهدف من وراء ذلك إلى استنتاج رابطة سببية بين كل ظاهرتين يتكرر اقترانهما باستمرار خلال الاستقراء، لأنَّ اقترانهما، لو كان مجرد صدفة نسبية لما تكرر باستمرار، لأنّ الصدفة النسبية لا تتكرر باستمرار بصورة متماثلة، فقد تتفق مرة أن تقترن الألف بالباء صدفة، وفي مرة ثانية وثالثة، قد تقترن الألف بالباء صدفة أيضاً، ولكن ليس من الممكن أن تقترن الألف بالباء صدفة في جميع المرات، لأنَّ الصدف النسبية المتماثلة لا يمكن أن تتابع»[1].

والإستدلال بهذا المبدأ وإن كان صحيحاً إلاَّ أنه لا يصلح أن يكون دليلاً على نفي الصدفة، إلاَّ إذا قام على الأدلة التجريبية التي كلما تراكمت، كلما ازدادت صحة الفرضية المدَّعاة إذا كانت إلى جانبها، مع نفي الطرف الآخر المعارض لها، نفياً يكاد يكون معدوماً. فيكون الدليل حينئذٍ دليلاً تجريبياً، استقرائياً أقوائياً. ونحن إذا ألقينا نظرة تأملية على الآيات في القرآن الكريم، نجد أن كثيراً منها يوحي بهذا الدليل الإستقرائي، من خلال الدعوة الإلهية القرآنية إلى التأمل والتدبُّر في كثيرٍ من خلق الله، في النظر إلى خلق الإنسان، السموات، الأرض، الشمس، القمر، النجوم، الكواكب، الجبال وغير ذلك من الأسرار والعجائب التي إذا استقرأناها وتتبعناها، لوصلنا إلى عددٍ هائل من الإحتمالات الحاملة للغاية والحكمة، والنافية لوجود الصدفة في الكون.

---

(١) الأسس المنطقية للإستقراء، ص٤٢.

كلام في الحركة الجوهرية

الحق وجود الحركة في كل شيء، إذ ما من شيء إلا ويتحرّك حتى ينتهي دوره ووجوده ضمن الخطة والهدف المرسوم له، من موجد الحركة وفاعلها.

الذرة تتألف من بروتونات والكترونات، الأولى تقع في مركز النواة والثانية تقع في الأطراف وتدور حول النواة بسرعة (٢٠٠٠ كم) في الثانية الواحدة.

نظرة واحدة إلى الطبيعة والكون، كافية للحكم بأن الطبيعة كلها تتحرك، ولولا وجود تلك الحركة لما كان للحياة نمو ولا للوجود غاية.

قال في الأسفار: «إنّك قد عرفت حدَّ الحركة فهي فعل أو كمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة.. الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية لا بد لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثاً، لا بد لها من فاعل ولا بد أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً، فعلاً وقبولاً، تجدُّدِيَيْنِ واقِعَيْنِ تحت مقولتين متخالفتين، وهما مقول أن يفعل وأن ينفعل، والمقولات أجناس عالية متباينة، ولاستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه فالمحرّك لا يحرّك نفسه، بل الشيء لا يكون في نفسه متحرّكاً، والمتحرّك لا يتحرّك عن نفسه فتكون حركته بالفعل من جهة ما

هو بالقوة وهذا محال، والمسخَّن لا يُسَخِّن نفسه، بل لأمرٍ يكون سخونته بالقوة، فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركاً بالقوة لا بالفعل، وفاعلها لا بد وأن يكون بالفعل فيما يُحَرّكُ الشيء إليه، أعني الكمال الوجودي الذي تقع فيه الحركة وإنْ لم يكن بالفعل في نفس الحركة. . »[١].

فالحركة كمال لموجود، خروج له من القوة إلى الفعل بمختلف الأشكال والصور العارضة له، نتيجة الحركة، وهو محلها وقابلها ومنفعلها، وكونها محرّكة له لا بد أن يكون لها محرّك آخر كامل وراءها، لأنّ المتحرّك لا يتحرّك عن نفسه، والمسخَّنُ لا يُسخِّن نفسه، فما هو بالقوة لا بد أن يكون سببه ما بالفعل، لأن القوة والفعل لا يجتمعان في شيء واحد، وفي مقولة واحدة. هذا ما ذهب اليه صاحب الأسفار، وهو الصحيح، حكماً للعقل واستقراءً للوجود. وفي التعليقات قال:

«والحركة هيئة غير قارَّة، بل هي متجددة جزءاً بعد جزء ولا تجتمع كلها في موضوع واحد»[٢] لأنها حركة عامة مطلقة. «الحركة مطلقاً لا تتخصّص البتة، ولا تحصل دفعة واحدة، ولا يكون جزء منها أولى بالحصول من جزءٍ إلاَّ بسببٍ مخصِّص»[٣]. وهذا إشارة إلى أنَّ حركة الحركة إنما هي تدريجية لا دفعية لأنها خروج من القوة إلى الفعل.

«لو كانت الطبيعة علّة الحركة لكان كل جزء من أجزاء الحركة ثابتاً مع ثبات الطبيعة، لكنها تبطل»[٤]. إلاَّ أن الطبيعة متحرّكة بنفس الحركة الموجودة فيها، بل الحركة هي نفس تجددها اللازم عنها. وإذا لم تكن

---

(١) الأسفار الأربعة ـ ج٣ ـ من السفر الأول ص٣٨، ٣٩.

(٢) التعليقات، ص١١١.

(٣) نفس المصدر.

(٤) التعليقات، ص١١٣.

علّة الحركة هي الطبيعة فلا بد أن تكون علّتها من خارج وإلا لدار.

«الحركة من أعراض موضوع العلم الطبيعي، وهو الجسم بما هو متحرك أو ساكن، فيجب أن يكون إثباتها فيه، وليست هي أجزاء من أجزاء الجسم بما هو مؤلف من هيولى (مادة) وصورة، فيكون إثباتها فيما بعد الطبيعة»[1]. فإذا لم تكن الحركة جزءاً من أجزاء الجسم فثبوتها حينئذٍ من خارج، وهو فيما بعد الطبيعة، أي من الله تعالى.

أ ـ الحركة والنفس:

النفس في مفهومها الفلسفي المعقول، نتاج لحركة جوهرية في المادة، أي إنَّ أصلها مادي إلا أنَّ الحركة تحوّلها إلى وجودٍ مجرّدٍ عن المادة غير خاضعٍ لها ولا لقوانينها. وفي مفهومها الفلسفي الأفلاطوني هي وجود مجرد عن المادة من أساسه، وُجِدَتْ قبل البدن متحررة منه، وذلك في عالمٍ أسمى من المادة، إلا أنها اضطرّت فيما بعد إلى الهبوط والإتصال بالبدن ونسيت كل ما كانت قد أدركته من حقائق مجرّدة (مُثُل) في ذلك العالم الأسمى، وأخذت تُدركه استذكاراً من خلال الإدراك والإحساس بالجزئيات الخارجية كالإنسان ونحوه، الذي يعكس تلك الصورة أو الحقيقة المجردة عنه (المفهوم العام).

وكلا التفسيرين باطلان لأنه:

أولاً: لا دليل على ذلك عقلياً وإنما هو مجرد فرض واحتمال.

ثانياً: لا دليل على ذلك علمياً، وغاية ما نطق به العلم أنها وجود مجرّد غير مدرك إلا بالوجدان أو العقل، أما الأصل فغير معلوم، والبحوث جارية حتى اليوم.

---

(١) التعليقات، ص١٧٢.

كلام في النبوّة

ذكر الفلاسفة طريقة من أفضل الطرق إثباتاً لمسألة النبوة، إذ يقولون:

«الإنسان مدني بالطبع. يعنون به أن الشخص الواحد لا يمكنه أن يحصّل أسباب معاشه وحده، فإنه يحتاج إلى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذي يحفظه من الحرّ والبرد والمساكن الموافقة في الفصول المختلفة، والأسلحة التي يتحفظ بها من السباع والأعداء، وكل ذلك غير حاصل في أصل الوجود، بل كلها مما يحصل بالصناعات. والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعاً، بل هو مضطر إلى معاونة بني جنسه في ذلك، حتى يقوم كل واحد لشيء من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيّش، وهذا معنى التمدن».

وبتعبيرٍ آخر: الإنسان اجتماعي بطبعه، يحب الإجتماع والتعاون ويكره الوحدة والعيش دون مد اليد إلى الآخرين. وهذا أمر مدرك بالفطرة، وهو البذرة الأولى لتكوين المجتمع وبناء الحياة، إلا أن هذا الطبع الإجتماعي المدني يختزن في داخله الطبع الشهواني الغضبي أيضاً، الذي يخرّب الإجتماع ويسحق المدنية.

والبشر «.. إذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب، فلا بد من

قانون بينهم مبني على العدل والإنصاف، حتى لا يحيف بعضهم على بعض. ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية في ذلك البعض، وإلا لما قبله الباقون. وتلك الخصوصية يجب أن تكون من عند خالقهم حتى ينقادوا لذلك. فالآتي بها هو النبي ولا بد له من أمرٍ يختص به دون غيره، يقتضي ذلك لمن وقف عليه، أن يقرَّ بكونه نبيّاً وينقاد له. وذلك هو المعجز». فلا بد أن يكون القانون من خارج، حسماً للنزاع ودرأً للخلاف، عدا عن الأرفقية والمراعاة لحال الناس في هذا القانون.

وعلى هذا «فالمدبّر للنوع الذي يسوقه من النقصان إلى الكمال، لا بد وأن يبعث الأنبياء ويمهد الشرائع كما هو، موجود في العالم، ليحصل النظام ويتعيّش الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لأجله»[1].

وقد استدل «ابن سينا» في «الشفاء» بعين هذا الدليل العقلي، على إثبات النبوة أيضاً. «فلا بد في وجود الإنسان وبقائه من مشاركته، ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة. . ولا بد في المعاملة من سُنَّة وعدل، ولا بد للسُنَّة والعدل من سانٍ ومعدِّل، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له، عدلاً وما عليه ظلماً. . فواجب إذن أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به منهم، فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها. . »[2].

---

(١) تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، ص٣٦٧، ٣٦٨، نصير الدين الطوسي.
(٢) الشفاء، ص٤٤١، ٤٤٢، ابن سينا.

وعليه فإذا كانت النبوة ثابتة على مرِّ التاريخ الإنساني كأمرٍ ضروري، فلماذا انتهت ووقفت عند حقبةٍ وعصرٍ معين ولم تستمر؟

وهذا يحتمل عدة وجوه:

الوجه الأول: أن تكون النبوة قد استنفدت أغراضها ولم يعد من الممكن أن تلبي حاجات الناس في العصر الحديث.

وهذا الوجه باطل قطعاً لأن النبوة مسألة لطف من الله تعالى بعباده، وهذا اللطف لا يمكن أن يقف أو ينقطع لأنه خلاف حكمته.

الوجه الثاني: أن يكون ذلك نتيجة كفر الناس وتخليهم عن دينهم فحرموا من هذا اللطف الإلهي، وتُرِكوا وشأنهم عقوبة لهم، وهذا الوجه أيضاً باطل، لأن حرمان اللطف نتيجة كفر البعض دون البعض الآخر، أو نتيجة أخطاء ومعاصي أمَّة دون أخرى، ظلم واضح، ولا تتحمَّل أمَّةٌ أوزار أمّة أخرى في الوقت الذي تحتاج فيه إلى رسول أو نبي.

الوجه الثالث: أن يكون ذلك، بسبب كون النبوة قد حقَّقت أهدافها العامة والشاملة في النبي والرسول الأخير، من خلال رسالته السماوية التي طرحها إلى العالم أجمع كآخر رسالة، على أساس شموليتها واتساعها لجميع المظاهر والنظم الإجتماعية في كل عصرٍ وزمان.

وهذا هو الوجه الصحيح، لأن مجيء نبي آخر أو ظهور نبوة ورسالة أخرى يصبح لغواً، ولا يمكن اللغوية في تصرف المرسل الحكيم.

أ ـ عصمة الأنبياء:

وهي أمر ضروري وثابت في حق الأنبياء، سواء قلنا بأنها لازمة لهم مع قدرتهم على ترك الطاعة وارتكاب المعصية، أم أنها ملكة من الله لا

يصدر معها المعاصي منهم لزاماً وطبيعة، كحصانة ذاتية لا بد منها، فعلى جميع الوجوه لا بدِ من عصمتهم، حفظاً للرسالة والسيرة السلوكية الصحيحة المفروضة في سلوك النبي.

ب ـ الإمامة:

نَصْبُ الإمام بعد النبي، بنصّ كان أم باختيار أهل الحل والعقد، أمر واجب وضروري عقلاً وشرعاً، لضمان استمرار الأمة في نهجها وسيرها في الخط الصحيح، إذ هي تحتاج إلى قائدٍ حكيمٍ بشكلٍ دائمٍ، معصوماً كان أم غير معصوم، إذا لم نقل بشرط العصمة. فالإمام القائد لا بد أن يتمتع بمواصفات تؤهله القيادة والممارسة الحكيمة، «وإنما الأئمة قُوّام الله على خلقه، وعرفاؤه (نقباؤه ورؤساؤه) على عباده، ولا يدخل الجنة إلا مَن عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلا مَن أنكرهم وأنكروه[1]..».

جـ ـ المرجعية:

وهي امتداد للإمامة والقيادة الرشيدة، التي هي امتداد للنبوة أيضاً. إذ لا بد للأمة من قيادة ومرجعية يُرجع إليها زمن الغيبة، تقوم بتولي شؤون الناس وصون كرامتهم ورعاية مصالحهم.

وهي وإن لم تكن معصومة، لكن لا بد من توفر شروطٍ فيها كالعلمية الإجتهادية، وطهارة المولد، حفاظاً على قدسية المنصب، وعدم الجنون، ونحو ذلك من الأمور العقلائية، التي تجعل من منصب المرجعية منصباً قيادياً حكيماً لا يتولاه أي شخصٍ كان.

هـ ـ ظاهرة الوحي:

وهي عبارة عن كلمات توحى إلى الأنبياء لجعلها أحكاماً وشريعة

---

(١) خطبة ١٥١.

للبشر، فلا يسمعها ولا يعقلها إلا النبي، لأنه وحده الذي خُصَّ بالرسالة ونشرها، وإلا للَغطَ فيها مَنْ لغط وساحت فيها الأوهام والأباطيل.

فهو (الوحي) اتصال خاص بربّ العالمين قد يحصل في اليقظة والنوم معاً، وبزمنٍ قصير.

وإذا كان الوحي أمراً مستغرباً أو مستنكراً، فإن الحدس والخيال والمنام ضرب منه، لأن هذه الأمور نوع من الوحي المفاض أيضاً، وإذا كانت هذه أموراً حقيقية واقعية، ناتجة عن سطوعات واشراقات نورانية عُلْوِيّة، تختلف قوة وضعفاً، صدقاً وكذباً، لدى الأشخاص حسب اختلاف نفوسهم، وطهارتها، وصفائها، وقربها من ربّها، فكيف بحال النبي الذي هو أشرف المخلوقات وأطهرها وأقدسها، وقد خُصَّ بما لم يُخصّ به أي إنسانٍ من بني البشر. أفلن يسطع على نفسه وعقله وروحه ما هو أصدق قولاً وحدساً وخيالاً ورؤية؟

إذا تمَّ التصديق بهذا فإنَّ أثر الوحي ينعكس حينئذٍ بممارسة ما سُنَّ منه وجُعل شريعة، ليكون تنزيهاً للنفوس المؤمنة وعصمة لها عن المنكرات، وزاداً لها في المعاد.

كلام في المعاد

عبّر القرآن الكريم عن المعاد، أو يوم القيامة بالسّاعة، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَاها إِلَى رَبِّكَ مُنْتَهَاهَا﴾.

كما ورد أيضاً ذكر الحشر صريحاً: ﴿ويَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنْ لَمْ يَلْبَثُوا إِلّا سَاعَةً منَ النَّهَار يتعارَفُونَ بينَهُمْ[يونس/ ٤٥].

﴿وَيَوْمَ يُحشَرُ أَعداءُ اللهِ إِلَى النَّارِ..﴾ [فصلت/ ١٩].

وهذا كثير في القرآن الكريم.

وقد استدل صدر المتألهين على يوم الحشر أو الآخرة، بحكمة إلهية، ذكرها في الأسفار بقوله:

«إن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبّة الوجود والبقاء، وجعل في جبلّتها كراهة الفناء والعدم، وهذا حق لما عَلِمْتَ أنَّ طبيعة الوجود خير محض ونور صرف، وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور، والطبيعة لم تفعل شيئاً باطلاً وكل ما ارتكز فيها لا بد أن يكون له غاية يترتب عليه وينتهي اليها؛ فعُلم من هذا أنَّ محبة النفوس للبقاء وكراهتها للموت ليست إلا لحكمة وغاية هي كونها على أتمّ الحالات وأكمل الوجودات، فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام، دليل

على أنّ لها وجوداً أُخروياً باقياً أبد الدهر، وذلك لأن بقاءها في هذه النشأة الطبيعية أمر مستحيل؛ فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل إليها، لكان ما ارتكز في النفس وأودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحياة الأبدية باطلاً ضائعاً، ولا باطل في الطبيعة كما قالته الحكماء الإلهيون»[١].

نقول: صحيح أنَّ النفوس البشرية مفطورة ومجبولة على حب البقاء وكراهية الفناء والعدم، وأنَّ الغائية مُحكَمةٌ في الوجود، ولكنَّ هذا لا يثبت وجود عالم أخروي بمجرد ذلك، إذ لا تلازم بينهما، ولو كان هذا التلازم مفروضاً أو ممكناً على الأقل، لما وجدنا هذا الكفر والإلحاد على كثرته، ولأدرك الإنسان هذا الأمر بفطرته، كما يدرك حب البقاء وكراهية الموت والفناء بجبلَّته. هذا أولاً.

ثانياً: هناك مرتكزات كثيرة في النفس اضافة الى حب البقاء وكراهية الموت، كما هو معلوم وملحوظ، كمرتكزات الخير والشر، أو نوازع الخير والشر ونحوها، وهي كلها عملية توازنية لكي تسير الحياة ويستمر الوجود القائم على هذا الأساس. فبإمكاننا القول أيضاً: لو لم يكن هناك نشأة أخرى لكانت جميع تلك المرتكزات باطلة، ولا باطل في الطبيعة، مع أنها لو لم تكن في الإنسان أساساً، لما تميّز عن غيره من الكائنات، ولما كانت هناك حياة طبيعية، قائمة على أساس التوازن بين الخير والشر وبين كل شيء.

ثالثاً: ليس بالضرورة أن يكون البطلان في الطبيعة، قائماً على أمرٍ محدّد بحيث إذا لم يكن كما يُفْرض أو يُفسَّر، لكان هناك بطلان، إذ يكفي

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الجزء الثاني من السفر الرابع، ص٢٤١.

في عدم البطلان وجود الغائية في الوجود.

فالإستدلال ليس تاماً.

أ ـ الإيمان بالمعاد:

إنَّ الإيمان بمسألة المعاد أو البعث ترتكز بشكلٍ أساسي على الإيمان بالمبدأ الأول (الله تعالى)، فإذا تحقق الإيمان به وثبت في العقل والقلب، كان الإيمان بالبعث وغيره من مستلزماته، لأن الإيمان به كإلهٍ مطلقٍ غير محدود، قادرٍ على كل شيء، ينفي عنه أي عجزٍ أو نقصٍ ونحوه، ممَّا يطرأ على تفكير الإنسان من شبهاتٍ تُصوّر له العجز أو النقص والمحدودية.

فالمسألة تراتبية، ولا يمكن إثباتها بالشكل المطلوب إلا بهذا النحو، وذلك بأنَّ يتوجّه الإستدلال أولاً وأساساً إلى إثبات وجود الباري عزَّ وجلَّ، فإذا ثبت ذلك لدى المنكر للبعث أو للخالق، غدت المسائل الأخرى ثانوية، لأنَّ القادر على الأصعب والأشرف والأكمل، قادر على الأقلّ والأضعف والأخس، وهذا أمر بديهي. فمَنْ كان قادراً على خلق السموات والأرض، قادر على خلق الإنسان، والقادر على خلقه قادرٌ على بعثه، وهكذا..

وقد صرَّح القرآن الكريم بهذا القانون العقلي في كثير من آياته. قال تعالى: ﴿**لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُون**﴾ [غافر/ ٥٧].

﴿**وَمَا خَلْقُكُم وَلَا بَعْثُكُم إِلّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾ [لقمان/ ٢٨].

﴿.. **وَهُوَ عَلَيْهِ أَهْوَنُ**﴾ أي البعث.

أ ـ مشاهد يوم القيامة :

وردت آيات كثيرة في تصوير يوم القيامة، من انطفاء نور الشمس والقمر، ودكّ الأرض، ونسف الجبال، وحشر الوحوش، ونحو ذلك مما يضفي على ذلك اليوم، صورة رهيبة تهلع لها النفس والروح. والهدف من ذلك تحريك مشاعر الإنسان نحو الله، وإنعاش غريزة الخوف فيه، وتحويلها إلى ما يجب الخوف منه دون سواه، ولهذا التصوير أثر على النفس وأثر على السلوك، من خلال الإيمان باليوم الآخر، كأساسٍ لذلك التحريك، وذلك الإنعاش، وتصحيحاً للمسار الإنساني العام.

ب ـ النفخ في الصُّوْر :

قال تعالى : ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِيْ الصُّوْرِ، ونَحْشُرُ المُجْرمِيْنَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً﴾ أي عُمياً [طه/ ١٠٢].

﴿ونُفِخَ فِيْ الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِيْ السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِيْ الأَرْضِ إِلّا مَنْ شَاءَ اللّهُ، ثُمَّ نُفِخَ فيْهِ أُخْرى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ [يس/ ٦٩].

ويظهر من معنى الآية هذه، أنَّ النفخة الأولى هي نفخة الإماتة، والنفخة الأخرى، الثانية هي نفخة البعث والإحياء كما هو صريحها. والمراد من النفخ في الصُّور إعطاء صورة عن طريقة الإحياء والبعث، لا النفخ الحقيقي في القَرْنِ، الذي وُصِف بأنه قرن من نور التقمه إسرافيل، أو أنه آلة إذا نُفِخَ فيها ظهر منها صوت عظيم.

وكذلك قوله تعالى : ﴿فَإِذَا نُقِرَ في النَّاقُوْرِ. فذَلِكَ يومَئِذٍ يوْمٌ عسِيْرٌ. على الكافِرِيْنَ غيْرُ يسِيْرٍ﴾ [المدَّثر/ ١٠].

والناقور من النَّقر بمعنى النفخ.

والمعنى: فإذا نُفِخَ في الصُّور، كما ذُكر في بعض التفاسير. وهذا وما شابهه كله على وجه الإستعارة والمجاز.

جـ- إعادة المعدوم بعينه:

ذكر صدر المتألهين (ره) في وجه أنَّ المعدوم لا يعاد بعينه، أنَّ «العدم ليس له إلاَّ رفع الوجود، وحيث عَلِمْتَ أنَّ الوجود للشيء نفسه هويته، فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصور وجودان لذات بعينها، ولا فقدانان لشخصٍ بعينه، فهذا ما رامه العرفاء بقولهم [إنَّ الله لا يتجلّى في صورة مرتين].

فإذن المعدوم لا يعاد بعينه، كيف وإذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدأة على ما هو المفروض، فكان الوجود أيضاً واحداً، فإنَّ وحدة الهوية عين وحدة الوجود، وقد فرض متعدداً. هذا خلف. ويلزم أيضاً أن يكون حيثية الإبتداء عين حيثية الإعادة مع كونهما متنافيين. هذا محال، ثم إنه كما لم يكن فرق بين حالة الإبتداء وحالة الإستيناف لم يتعين الأول من الإستيناف، الثاني والثالث من الرابع وهكذا.. فيلزم جواز تحقق إعادات غير متناهية، لعدم تعين مرتبة من المراتب اللامتناهية للوقوف عندها في الإستيناف دون غيرها، بعد تسويغ ذلك أولاً، وهو مستبين الفساد. وقس عليه حال تكرر عدم شيء واحد بعينه»[١].

وخلاصة ما استدلّ به صدر المتألهين على عدم إعادة المعدوم بعينه في هذا النص أنّ:

---

(١) صدر الدين الشيرازي، الجزء الأول من السفر الأول، ص٣٥٣، ٣٥٤.

١ ـ وجود الشيء بعينه ثانية هو وجود واحد، والوجود الواحد لا يتعدد وجوداً ولا عدماً.

٢ ـ عدم إمكان تعيين الأول من الثاني وهكذا.. كلما تعددت الإستينافات.

وقد ذكر الفيلسوف نصير الدين الطوسي في كتابه المعروف بـ «تلخيص المحصّل» في هذه المسألة كلاماً قريباً منه. فقال:

«وهي جائزة عند مثبتي المعتزلة، لأن الذات باقية عندهم، حال تعقّب الوجود والعدم عليها. وكذلك عند بعض أهل السُنَّة فإنهم قالوا: الممكن لا يصير بانعدامه ممتنعاً؛ ومحالٌ عند غيرهم، لاستحالة تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، فإذن لا يكون المُعَادُ عين المبدأ، بل إن كان ولا بدَّ فهو مثله، وقال سديد الدين محمود الحمصي: إنَّ ذلك ينتقض بالتذكر، فإنَّ الحاصل في الذكر بعد النسان هو ما أدركه أولاً بعينه وهو عوْدُهُ. وليس ذلك بصحيح، لأنَّ التعدّد ينافي الوحدة، وتماثل المُعَاد والمبتدأ لا يقتضي اتحادهما»[١].

نقول:

قوله: (وهي جائزة عند مثبتي المعتزلة) يعني أنهم يقولون إن الذات وإن عُدِمت في الخارج بعد وجودها فإن وحدتها الشخصية، باقية من قبيل ثبوت الوجود الذهني للشيء رغم انعدامه. ولكن قد فات هؤلاء أنه لا يمكن اعتبار الوجود الذهني كالوجود الخارجي محفوظاً بمشخصاته وآثاره، لأنّ الوعاءَين مختلفان، فوعاء الخارج يحمل وحدة شخصية مفارقة، للوعاء الذهني المجرّد في أي عالمٍ مرتبي كان.

(١) تلخيص المحصَّل المعروف بنقد المحصَّل، ص٤٦٣، نصير الدين الطوسي.

قوله: «وكذلك عند بعض أهل السُنَّة» فقد ذهب جماعة منهم إلى جواز إعادة المعدوم بعينه، بحجة استحالة صيرورة الممكن وجوده، كالإنسان، ممتنعاً إعادته عيناً، لأنه بذلك يصير الممكن ممتنعاً، وهو محال. ولكن يرد عليهم أنَّ الممكن لا يصير بذاته ممتنَعاً، لأنَّ الإيجاب كما لا يصير سلباً، كذلك الممكن لا يصير ممتنعاً ولا بالعكس، ولا واجباً، لأنّ لكلٍ من الواجب والممكن والممتنع نحو خاص من المفهوم والوجود، ذهنياً كان أم خارجياً، ولأنَّ الممكن لا ينافيه امتناع الإعادة مِثْلاً، بل ينافيه أصل امتناع الإعادة فقط.

قوله: (لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحدٍ بعينه) يعني أنه لو كان المعدوم عين الموجود الأول، لما احتاج أن يكون بينهما عدم وفاصل زمني، لأنه يكون حينئذٍ موجوداً قبل وجوده ثانية بعينه، ولا تكثر إلا لأجزاء الزمان، فلا بد من مثلية المُعَاد لا عينيته. وهو الصحيح.

قال تعالى: ﴿بلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جديدٍ﴾. والخلق الجديد هو الصورة المثلية لا العينية. ونظير ذلك كثير في القرآن الكريم.

الملائكة والجنّ والشياطين

قالوا: إنها ماهيات وحقائق موجودة مخالفة بحسب نوعها للأرواح البشرية.

وهذا صحيح من ناحية كون الروح البشرية، من روح الله، وكون الأنواع الأخرى كالجن والشياطين من لهب النار.

وقد ذهب إلى هذا القول أكثر الفلاسفة.

وفي تلخيص المحصَّل قال:

«أقول: نُقل عن المعتزلة أنهم قالوا: الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع، ومختلفون باختلاف أفعالهم. أما الذين لا يفعلون إلا الخير، فهم الملائكة. وأما الذين لا يفعلون إلا الشر، فهم الشياطين. وأما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك فهم الجن. ولذلك عُدّ إبليس تارة في الملائكة وتارة في الجن»[1].

أما اتحاد الملائكة والجنّ والشياطين في النوع فمما لا دليل عليه. أما الجن الذين يفعلون الخير تارة والشر أخرى، فلأن منهم المؤمنون ومنهم الكافرون كما هو معلوم، والتعليل بعدِّ إبليس تارة في الملائكة

---

(١) تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل ص ٢٣٠، الفيلسوف نصير الدين الطوسي.

وتارة في الجن، لا يدل على أن إبليس يفعل الخير تارة والشر أخرى، أو كان يفعل الخير ثم أصبح يفعل الشر بعد عصيانه بالسجود لآدم (ع). واعتباره مع الملائكة أثناء الأمر بالسجود من قبيل الإستثناء المنقطع لا المتصل، كما تقول: أكلت التفاح إلا برتقالة، والبرتقالة ليست من جنس التفاح، لكن قد تكون معه.

وصريح الذكر في الملائكة والجِنّ والشياطين، أنَّ:

١ ـ الملائكة: ﴿. . بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُوْنَ. لاَ يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾. [الأنبياء/ ٢٦ ـ ٢٧].

٢ ـ الجنّ: ﴿وَخَلَقَ الجَآنَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَّارٍ﴾ أي ألسنة لهب النار.

﴿والجَآنَّ خلَقْنَاه مِنْ قَبْلُ مِنْ نار السَّمُوْمِ﴾ أي الريح الحارة القاتلة. [الحجر/ ٢٧].

﴿وأَنَّا مِنَّا المُسْلِمُون وَمِنَّا القَاسِطُوْنَ، فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدَاً﴾ أي عرفوا طريق الحق [الجن/ ١٥].

﴿وَأَمَّا القَاسِطُوْنَ فَكَانُوا لِجَهَنَّم حَطَبَاً﴾ وهم الكافرون منهم. [الجن/ ١٦].

﴿وإذْ قُلْنَا لِلْمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوْا إِلّا إبْلِيْسَ كَانَ مِنَ الجِنِّ ففَسَقَ عَنْ أمْرِ ربِّه﴾ [الكهف/ ٥٠].

٣ ـ الشياطين: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصابِيْحَ وَجعَلْنَاهَا رُجُوْمَاً لِلشَّياطِيْنَ، وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيْرِ﴾ [المِلْك/ ٥].

﴿وَلاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِيْنٌ﴾ [آل عمران/ ١٦٨].

والمتتبع لآيات القرآن الكريم لا يجد سوى طاعة الملائكة المطلقة لرب العالمين، من دون أي تعرّض لجنسها، وكفر الشياطين وإغوائهم لبني آدم، وكونهم من الجن، وما عدا ذلك رجم بالغيب، والله العالم بحقائق الأمور.

كلام في الموت

الموت حقيقة مسلمة وضرورة قائمة على كل حي، وهو تارة يُنظر إليه من ناحية أسبابه المؤدية له، وتارة من ناحية الحكمة والغاية منه.

أما الناحية الأولى: فهي تثبت أن للموت أسباباً عديدة، ولا يمكن أن يحدث دون سبب طبيعي فيزيولوجي أو مادي. وهذا واضح.

أما الناحية الثانية: فتدخل في إطار النظرة الفلسفية للموت، فالمخلوقات جميعها حين ندرك أنها ميتة، ندرك أنها ممكنة، ناقصة، غير كاملة، وإلا لما ماتت وانتهت، كما ندرك أيضاً، أنَّ هذا الإمكان لا بد وأن يكون آتٍ من كاملٍ تام أضفى على تلك المخلوقات تلك الصفة وأمدَّها بالحياة، لأنَّ الناقص لا يكمل الناقص كما لا يُوجده. فالمسألة امتدادية تبدأ منه وتنتهي إليه.

فإذا كانت الحياة من كامل تام، فلا بد أن يكون حكيماً في أفعاله وتصرفاته، لأن انتفاء ذلك عنه، انتفاء لكماله. فالغائية محكمة وإن كانت مجهولة في كثيرٍ من الأمور ولدى كثيرٍ من الناس.

وانطلاقاً من هذا، نفهم أن للموت غاية، كما للحياة غاية، لأنَّ الغاية تحكم العالم، كما هو ثابت.

وهناك نظرتان:

أ ـ النظرة القرآنية :

لا تختلف النظرة القرآنية عن النظرة الفلسفية بالنسبة للموت، لأنَّ كلتا النظرتين تنتهيان الى نفس الحقيقة.

فالفلسفة تنظر إلى الموت كحتمية من جهة قصور الأشياء الذاتي عن الإستمرار والبقاء، والقرآن ينظر إليه كحقيقة لهزّ وتحريك الإنسان داخلياً كي لا يركن إلى الأرض.

فالنظرة الأولى تجريدية والثانية تحريكية، والغائية كما يثبتها العقل والفلسفة، كذلك يثبتها ويبيّنها القرآن بشكلٍ أوضح، وعلى أساس الأعمال.

قال تعالى: ﴿**أيْنَما تكُونُوا يُدْرِكَكُّمُ المَوْتُ..**﴾ [النساء/ ٧٨].

﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ وَنبْلُوكُمْ بِالشَّرّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً، وَإِلَيْنَا تُرْجَعُوْنَ**﴾ [الأنبياء/ ٣٥].

هذا كحتمية وقانون عام يطال جميع البشر.

أما كحكمة وغاية فيقول تعالى: ﴿**الّذِي خَلَقَ المَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أيُّكُم أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ العَزِيزُ الغَفُورُ**﴾ [الملك/ ٢].

﴿**قُلْ إنَّ المَوْتَ الَّذِيْ تَفِرُّوْنَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلاقِيكُمْ، ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُم تَعْمَلُونَ**﴾ [الجمعة/ ٨].

فالغاية هي حصاد الأعمال في الآخرة ومعرفتها. إذ إنَّ «الدنيا مزرعة الآخرة» كما قال رسول الله (ص)، فلا بد من حصاد.

ب ـ النظرة المادية :

وهي النظرة التي تفسر الموت ضمن الأسباب المادية الطبيعية، ولا

تعتبر له سمة أو حالة معنوية غيبية، وهذا مرتبط بالتفسير المادي العام لجميع ظواهر الكون والحياة، القائم على أساس الإلحاد ورفض النظرة الميثيولوجية (الدينية) رفضاً مطلقاً. ويكفينا في هذا الإطار أن نقول: بغض النظر عن مناقشة تلك النظرة التي هي مذهب بحد ذاته، إذا لم يكن بالإمكان اخضاع عالم الغيب أو اللامنظور للمختبر والتحاليل المادية، فإنه لا يعني نفيه وعدم وجوده. وإذا لم يكن بإمكان العلم تفسير ظاهرة الموت كظاهرة غيبية، أو حتى لم يجد لها جواباً مادياً، فإن ما نطقت به الديانات كافٍ في تفسير تلك الظاهرة وإيجاد جوابٍ لها، فالروح ليست مادية ولا عالمها ولا أيّ شيء مما يتصل بها، ومع ذلك فإنَّ العلم الحديث لا ينكرها رغم عجزه عن تفسيرها وإخضاعها لمختبره.

لقد توصَّل العلم مؤخراً إلى اكتشاف بكتيريا الحياة أو خليتها المشتركة بين جميع الكائنات الحية من أصغرها إلى أكبرها حجماً، والمعروفة باسم الـ «D.N.A». ووقف منذهلاً أمام ما يتفرع عنها من كائنات مختلفة متنوعة رغم وحدة الإشتراك فيها، ولا زالت البحوث جارية حتى الآن لمعرفة كُنْهِ هذا الإشتراك وسر هذه الحياة فيه، من أين تنشأ؛ وكيف؟ كل هذا في سبيل معرفة لغز الحياة ودرأ شبح الموت المحتوم على بني البشر. فهل سيكون بمقدور العلم ذلك؟

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاستَمِعُوا لَهُ، إنَّ الَّذِينَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّهِ لنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ، وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبابُ شَيْئاً لا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ والمَطْلُوبُ﴾. [سورة الحج/ ٧٣].

كلام في البرزخ

البرزخ: ما بين كلّ شيئين من أمر. وفي التنزيل ﴿بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لا يَبْغِيَانِ﴾. أي بين البحرين حاجز لا يغلب أحدهما على الآخر وينتهي فيه. وهو حاجز خفيٌّ.

قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً﴾ أي حاجزاً.

وعن عالم البرزخ:

﴿وَلاَ تَقُولُوْا لِمَنْ يُقْتَلُ فِيْ سَبِيْلِ اللّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لاَ تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة/ ١٥٤].

﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِم يُرْزَقُوْنَ. فَرِحِيْنَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُوْنَ بِالَّذِيْنَ لَمْ يَلْحَقُوْا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ. يَسْتَبْشِرُوْنَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللّهَ لاَ يُضِيْعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران/ ١٧١].

﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّيْ أَعْمَلُ صَالِحَاً فِيمَا تَرَكْتُ. كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا. وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون/ ١٠٠].

والبرزخ لما أشارت إليه الآية الأخيرة، هو العالم المتوسط بين موت الإنسان وبعثه. فالشهداء أحياءٌ فيه إلى يوم البعث وكذلك الكفار.

والإنسان بما أنه ابن التراب والمادة، ينكر البرزخ وحتى الآخرة، بمجرّد موته وموت حواسه، لما أَلِفَ من الحياة المادية واستغرق فيها، لذلك كان سريع الإنكار كثير الجدل.

﴿وَقَالُوْا أئِذَا ضَلَلْنَا فِيْ الأَرْضِ أَئِنَّا لَفِيْ خَلْقٍ جَدِيدٍ. بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُوْن. قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الّذِي وُكِّلَ بِكُمْ. ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة/ ١١].

والضلال في الأرض هو الغياب والإندثار، بتقطع الأوصال وتبدّل الصورة والهيئة، وهذا أمر طبيعي تقتضيه طبيعة الموت، لذلك كان الجواب بعدم اندثار الروح وموتها معها، لأن هناك ملكاً للموت موكلاً بهم، يأخذهم جميعاً ويتوفَّاهم، فيبقون بأرواحهم رغم فناء أجسادهم. وما هذا إلا دليل على تجرّد النفس أو الروح وعلى وجود عالمٍ آخر تذهب إليه بعد القبض.

أ ـ حقيقة البرزخ:

إذا كان الجسد يبلى ويفنى بحكم النواميس المادية، والنفس تبقى وتخلد، فلا بد أن يكون قبرها وعذابها أو سعادتها، هو حالها في عالم البرزخ، الذي يمكن تصويره بما يعتري النفس من حالات وآلام نفسية عندما يعيش الإنسان بعض التصورات والأفكار المؤلمة التي تنعكس على النفس ضيقاً وألماً نفسياً روحياً، أو فرحاً وسعادة وانشراحاً، عندما يعيش تصوراتٍ وأفكاراً جميلة سعيدة.

يقول «صدر المتألهين»: «وقد مرَّت الإشارة إلى أنَّ القبر الحقيقي هو انغمار النفس وانحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتنفة (المحيطة بها). فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين أو النائم، لم

تقوَ قواها ومشاعرها لإدراك المدركات الآخرة. فإذا جاء وقت القيام انبعث الإنسان من هذا الإنغمار قادماً إلى الله تعالى متوجهاً إلى الحضرة الإلهية، إما مطلقاً حرّاً عن قيد التعلقات وأسر الشهوات، فرحاناً بذاته، مسروراً بلقائه تعالى - ومَنْ أحبَّ لقاء الله أحب الله لقاءَه - وإما مقبوضاً مأسوراً بأيدي الزَّاجرات القاسرات، كارهاً للقائه تعالى، ومَنْ كره لقاء الله كره الله لقاءَه»(١).

يصف «صدر المتألهين» عالم البرزخ، بالقبر الحقيقي الذي هو عبارة عن انغمار النفس وانحصارها، كالجنين الذي يتكوَّن في بطن أمّه حتى يكتمل، ليخرج بعد ذلك إلى الوجود والحياة، والنفس أو الروح كذلك، فهي بعد موت البدن منحصرة مأسورة في عالم البرزخ تنتظر بعثها وانطلاقها إلى لقاء الله، إما مشتاقة إليه أو كارهة للقائه. وكأنَّ البرزخ حبس للروح مؤقت، وانتظار لما هو أشد وأصعب أو أفضل وأكمل، والله العالم بِغَيْبِه.

ب ـ ثمـــرة:

مع ثبوت عالم البرزخ يبقى على الإنسان أن يتوقع ويتأمَّل عذابين أو سعادتين: عذاب أو سعادة أولى في البرزخ، وعذاب أو سعادة أشد وأكمل في الآخرة. فهو محطة استراحة وانتظار للمسافرين إلى الله. استراحة للروح، إلا أنها قد تستريح وقد لا تستريح، حسب الأعمال، وطول فترة الإنتظار. لذلك كان لا بدّ من الإستعداد لمرحلتين:

مرحلة البرزخ، ومرحلة البعث والحساب، الأمر الذي يتطلب جهداً وسيراً عالِيَيَن مخلِصَيْنِ، وبتوفيقٍ من الله ولطفٍ منه تعالى يصل الإنسان.

(١) الأسفار الأربعة، الجزء الثاني من السفر الرابع، ص٢٢٤ ـ ٢٢٥.

الجنَّة والنَّار

وهما مندرجان تحت قانون الثواب والعقاب الذي هو مبدأ عقلي ثابت لا ينكره عاقل، وتسير على أساسه أنظمة الحياة البشرية جماعات وأفراداً. فالمسيء يستحق العقاب والمحسن يستحق الثواب.

وعلى أساس هذا المبدأ جعل الله تعالى الجنة جزاء المؤمنين العاملين، والنار جزاء العاصين. وحيث لا جزاء للمؤمن ولا عقاب للكافر في هذه الدنيا، فقد جعله تعالى في الآخرة، كي لا يضيع أجر المؤمن، وينال العاصي جزاء سوء فعله وأذاه.

وهذه المسألة ـ الجزاء بالجنة والعقاب بالنار ـ تشكل عنصراً هاماً في العقيدة، لأنها تمثل حافزاً أساسياً للتحرك نحو الله والعمل في سبيله، لدى الإنسان المؤمن. فهو غالباً ما يعمل ويجاهد لنيل رضوانه والفوز بجنته.

أ ـ ماهية الجنة والنار:

قال في الأسفار بعد ذِكْر الفرق بين الجنة التي خرج منها آدم وزوجته وهي جنة الأرواح، موطن العهد ومنشأ أخذ الذرية، والجنة التي وعد المتقون والتي اعتبرها جنة البرزخ، ما نصّه:

«فإذا علمت هذا فاعلم أيضاً أن الجنَّة جنتان: جنة محسوسة، وجنة

معقولة، كما قال سبحانه: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فِيهَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾ وقد علمت في الفن الكلي، إثبات العالم العقلي المشتمل على الصور العقلية والمثل النورية، المطابقة لجميع الأنوار الخارجية، وكذا علمت إثبات العالم الصوري الحسي المشتمل على الصور الحسية المجردة عن المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة في الجهات، فالجنة المحسوسة لأصحاب اليمين والمعقولة للمقربين وهم العِلّيُّون، وكذا النار ناران: نار محسوسة ونار معنوية فالمحسوسة للكفار والمعنوية للمنافقين المتكبرين. المحسوسة للأبدان والمعنوية للقلوب. وكل من الجنة والنار المحسوستين عالم مقداري إحداهما صورة رحمة الله والأخرى صورة غضبه، لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَحْلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾[1].

وهذا الكلام فيه تأمل من وجوه:

١ ـ **الوجه الأول**: لا دليل على وجود جنة محسوسة وجنة معقولة. والثابت من خلال الآيات القرآنية العديدة عن الجنة، وجود جنة محسوسة من خلال ما أُعِدَّ للمتقين فيها من لذائذ ونِعَم محسوسة واضحة، أما الجنة المعقولة فلا. إلا إذا أُريد بالجنة المعقولة جنة البرزخ أو جنة الأرواح بعبارة أخرى. وهذا بعيد عن إرادة صدر المتألهين ذلك، لأنه (ره) استدل على الجنتين بآية ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ وهاتان الجنتان محسوستان تحكي عنهما ما بعدها من الآيات:

﴿ذَوَاتَا أَفْنَانٍ﴾ أي أنواعٍ من الثمار. ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾ ﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَاكِهَةٍ زَوْجَانِ﴾. أي: صنفان. ﴿مُتَّكِئِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ

(١) الأسفار العقلية الأربعة، الجزء الثاني من السفر الرابع. ص٣٢١ ـ ٣٢٢. صدر المتألهين الشيرازي.

استَبْرَقٍ. وَجِنَى الجَنَّتَيْنِ دَانٍ﴾[1]. أي بطائنها من حريرٍ غليظ، وجنى الجنتين أي ثمرهما، دانٍ أي قريب.

ونفس السورة تتحدث عن جنتين أخرتين غيرهما بعد ما ذكرناه. **﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾ ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾**. أي شديدتا الخضرة **﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ﴾**. إلى آخر الآية من الأوصاف.

وهذا يثبت أن هناك أكثر من جنة أو جنتين، وكلها مختلفة، محسوسة مادياً في نعمها ولذائذها، أُعِدَّت للمتقين حسب مراتبهم ومنازلهم عند الله تبارك وتعالى.

الوجه الثاني: إذا كان قد ثبت في الفن الكلي أو العلم الحكمي، وجود عالم عقلي وعالم صوري حسي مشتمل على صور محسوسة مجردة، فإن هذا الثبوت، ليس ثبوتاً قطعياً، بل هو مجرد احتمال عقلي.

الوجه الثالث: لم تدل ولا آية واحدة، على أن هناك جنة محسوسة مجردة ـ على فرض تسليمها ـ لأصحاب اليمين، وجنة أخرى معقولة للمقربين، إذ لم يرد سوى منازل وجنان مادية محسوسة، لا تحتمل أي تأويل.

الوجه الرابع: لمَّا كان البدن شريك النفس في الأعمال الحسنة والسيئة، وكانت هي المصدر، والبدن هو الفعل، كان لا بدَّ أن يُبعثا معاً كشريكين مشتركين، صدر الفعل منهما على نحوٍ مشترك.

ولو فرضنا أنَّ الثواب والعقاب روحيان فقط، فما هو الغرض من الإشارة إلى العذاب والنعيم المحسوسَين؟

---

(١) الآيات في سورة الرحمن، عدد السورة ٥٥.

ومن كلامٍ للإمام علي (ع) سيِّد الحكماء والعارفين، يصف فيه الجنة: «فلو رميت ببصر قلبك نحو ما يوصف لك منها، لعَزِفَتْ نفسُك (لتخلَّت نفسك وكرهت) عن بدائع ما أُخرج إلى الدنيا من شهواتها ولذاتها وزخارف مناظرها، ولَذَهِلْتَ بالفكر في اصطفاقِ أشجارٍ (صوت أوراقها بالنسيم) غُيِّبت عروقها في كثبان المسك (رمال المسك) على سواحل أنهارها. وفي تعليق كبائِس (عناقيد) اللؤلؤ الرطب في عساليجها (غصونها) وأفنانها (أنواعها)، وطلوع تلك الثمار مختلفة في غُلُفِ أكمامها (أوعيتها المغلّفة المغطاة). تُجنى من غير تكلّف فتأتي على منية (إرادة) مجتنيها، ويُطاف على نُزَّالها في أفنية قصورها بالأعسال المصفَّقة (المصفَّاة)، والخمور المروَّقة. قومٌ لم تزل الكرامة تتمادى بهم حتى حلُّوا دار القرار، وأمنوا نُقلة الأسفار. فلو شغلت قلبك أيها المستمع بالوصول الى ما يهجم عليك من تلك المناظر المونقة (العجيبة) لزهقت نفسك (خرجت روحك) شوقاً إليها ولتحمَّلْتَ من مجلسي هذا الى مجاورة أهل القبور استعجالاً بها. جعلنا الله وإياكم ممن سعى بقلبه إلى منازل الأبرار برحمته»[1].

تُرى هل هذا الوصف لإمام الحكماء وسيد العارفين، وصف لجنة معقولة غير محسوسة؟

ب ـ معنى الباطن:

ورد عن الأئمة عليهم السلام، أن للقرآن بطوناً، والمراد به لوازم معناه، وأن معناه لا ينحصر في وجهٍ معين، لأنه «ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه» كما ورد في بعض الروايات.

---

(١) نهج البلاغة، ص٧٦، الإمام علي عليه السلام.

«وفي بعض الروايات إشارة إلى صغرى هذه الكبرى من الوجوه، وهو أن القرآن ظاهرُهُ قصة وباطنه عظة»[1].

جـ ـ الخلود في الجنة والنار:

الخلود حقيقة نطقت بها الشرائع السماوية ويطمح إليها الإنسان رغم إنكاره لوجود جنة ونار. فهو يتمنّى دائماً ألاّ يموت وأن يبقى في نعيمٍ أبدي. ولكن كيف يبقى ويخلد وهو في هذه الأرض محدود القدرة والوجود!.

الأشياء كلها لها بداية ونهاية، تسير ضمن خطة مرسومة وتنتهي بعد ذلك، قسراً عنها وحتماً عليها، لطبيعتها المادية الممكنة المحدودة. ﴿**كُلُّ شَيءٍ هالِكٌ إلا وَجْهَهُ**﴾ قد يعجز العقل البشري عن تصور مسألة الخلود وكيفيته سواء أكان في الجنة أم في النار، وهذا العجز ناتج عن أمور:

١ ـ محدودية العقل البشري بمعنى قصوره الذاتي عن إدراك ومعرفة جميع الأشياء بكنهها وأبعادها أو أسرارها الغيبية. ﴿**وعِنْدَهُ مفَاتِحُ الغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إلا هُوَ..**﴾

٢ ـ إلْفَةِ الذهن للحياة البشرية المادية وتعايشه معها، بحيث يصبح من الصعب تصديق ما وراء هذه الحياة من خلود وبقاء أبدي.

٣ ـ عدم الإيمان بالله واليوم الآخر، الذي يفرض عدم الإعتقاد أو الإيمان بالخلود. والحالة الأولى عجْزيَّة، والثانية نفسية، والثالثة إعتقادية إيمانية.

---

(١) راجع البيان في تفسير القرآن. السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ره).

والحالة الثانية النفسية، هي الأكثر تأثيراً على نفوس البشر، والداعية الى التفكير بصعوبة الخلود أو استحالته، للشعور بهيبة الواقع الدنيوي المعاش، والإنجذاب والتعلق الشديد بالمحسوس.

ولنطرح المسألة من الزاوية الإمكانية، فهل الخلود ممكن أم لا؟

أما من الناحية العملية فليس من الممكن أن يكون بمقدور الإنسان أن يحققه في إطار ما يملك من وسائل علمية، لأنها حتى الآن لا تستطيع تلك الوسائل أن تمدد عمر الإنسان إلى ما لا نهاية.

وأما من الناحية العلمية، فلا يوجد ما يبرر رفض فكرة الخلود من الناحية النظرية. وهذا بحث يتصل بالتركيب الفسيولوجي لظاهرة الشيخوخة، وبحال الخلايا والأنسجة الجسمية، وتأثير العوامل الخارجية البيئية، المؤثرة على الجسم وما يتناوله من غذاء وماء؛ فإذا أخذنا بوجهة النظر العلمية، فالخلود ممكن إذا تهيأت الوسائل العلمية التي تساعد عليه، ولو على المدى البعيد، إلا إذا اعتبرنا أن الخلايا الجسمية، تحمل في أحشائها فناءَها المحتوم.

وأما من الناحية المنطقية الفلسفية، فلا يوجد لدى العقل ما يبرر استحالته، لأنه لا تناقض بين الحكم بموت الإنسان وعدم خلوده في الأرض، وبين الحكم بخلوده في عالمٍ آخر غير الأرض، غير محكومٍ لنفس الطبيعة وزمانها ومؤثراتها.

وبهذا تكون وجهة النظر الإمكانية الفلسفية أوسع دائرة من الإمكانين العملي والعلمي.

وعلى هذا الأساس، إذا نظرنا إلى حقيقة الخلود من ناحية الإمكانية

المنطقية أو الفلسفية، بغض النظر عن الناحية الدينية، لوجدنا أنه حقيقة لا يمكن إنكارها، لأن الخلود في الواقع للروح جوهراً، وللجسد بالعرض.

فلا بد من عودة لها إلى بارئها من حيث فاضت، إلى عالمها الأزلي. فالزمن الأبدي إنما هو لأجل أبدية الروح، وقد جعله الله تعالى جزاءاً جنتيّاً وجهنَّمياً، تبعاً للأعمال.

وإذ كان الزمن الأخروي الأبدي على خلاف الزمن الطبيعي الأرضي، فإنه لاختلاف واقعه وعالمه. وهذا أمر طبيعي وواقعي حتى في الأزمنة الكوكبية السماوية، كزمن القمر وأزمنة الكواكب الأخرى المختلفة حتماً.

فيبقى الخلود إذن، حالة استثنائية من دون أن تُفرض فيه أية استحالة.

كلام في تناسخ الأرواح

التناسخ عبارة عن انتقال النفس أو الروح إلى إنسانٍ آخر بعد موته.
وقد جعلوا للإنتقال أنواعاً وأقساماً وقالوا: إنَّ الروح إذا انتقلت إلى بدن إنسانٍ فهو نَسْخٌ، وإذا انتقلت إلى نباتٍ فهو فسْخٌ وإذا انتقلت إلى جماد فهو رسْخٌ.

فالنسخ: تحويل من صورة إلى صورة لا دونية فيها. والمسخ: تجويل صورةٍ إلى صورةٍ أقبح منها. كما في مسخ الإنسان على صورة أو هيئة قرد. وقد ورد في التنزيل على مسخ الذين اعتدوا وخانوا في السبت من بني اسرائيل ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُواْ قِرَدَةً خَاسِئِيْنَ﴾ [البقرة/ ٦٥].

وأمّا الفسخ فهو النقض لغةً. وفي الإصطلاح نقض الحلول أو الإنتقال إلى البدن، لأن المستَحَقّ الإنتقال إليه.

وأمّا الرَّسخ فهو الرسوخ والثبات، فإذا انتقلت الروح إلى الجماد فقد رسخت وتحوّلت إليه استحقاقاً.

ويسمّون هذا الانتقال من النفس إلى الجماد بالنسخ النزولي، والعكس، بالنسخ الصعودي.

وقد وردت على هذا القول بالتناسخ عدة نقوض منها:

١ ـ ما ذكره «صدر المتألهين» من أن التلازم بين النفس والبدن تلازم

ثابت كتلازم الصورة والمادة «فكان زوال كل منهما يوجب زوال الآخر، ولكن لما كان للنفوس البشرية نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلقي الإنفعالي الطبيعي، سواءاً كان عقلياً محضاً أم غيره، ففسادها من حيث كونها نفساً أو صورة، آخر طبيعة، لا يوجب فساد ذاتها مطلقاً، لأن ذاتها قد تحصَّلت بوجود مفارقي، وذلك الوجود يستحيل تعلّقه بمادة بدنية بعد انقطاعها. فقد ثبت وتحقق أن انتقال نفسٍ عن بدنٍ إلى بدنٍ آخر مستحيل، وهذا برهان عام يبطل به جميع أقسام التناسخ سواءً كان من جهة النزول أم من جهة الصعود أم غير ذلك»[1].

إلّا أنَّ هذا غير تام، لأنَّ الوجود المفارقي للنفس أو الروح لا ينفي التناسخ، لأنَّ القائلين به لا يقولون بعدم تجرّد النفس ومفارقتها للبدن، بل بالعكس، لذلك يقولون بانتقالها الى نفسٍ أخرى، وإلا لما أمكن انتقالها، ولذهبت وانفنت بفناء البدن.

٢ ـ ما ذكره «صدر المتألهين» أيضاً من الفيض الروحي من المبدأ الأول ـ الله سبحانه وتعالى ـ المتوقف على استعدادات الأبدان للنفس «والذي يقبل النفس هو البدن، فإذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة يفيض عليه من الواهب النفس المدبرة، من غير مهلة ولا تراخٍ البتة، كفيضان النور من الشمس على قابلٍ مقابلٍ لها، فإذا حدث البدن وفرضنا أنَّ نفساً تعلّقت به على سبيل التناسخ، فلا بد أن يفيض عليه نفس أخرى من المبدأ على الوجه الذي بيّناه، فيلزم أن يكون لبدنٍ واحد نفسان وذلك باطل، لما مضى أنَّ لكل بدنٍ نفساً واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه، ولا يمكن أن

(١) الجزء الثاني من السفر الرابع ص٤.

يكون لوجودٍ واحد ذاتان ووجودان، وما من شخصٍ إلا ويشعر بنفس وذاتٍ واحدة له، وليس لأحدٍ منهم أن يقول: النفس المتناسخة منعت من حدوث النفس الأخرى، إذ ليس إحداهما بالمنع أولى من الأخرى»[1].

وهذا أيضاً لا يمكن أن يدحض فكرة التناسخ، لأن القائلين به لا يقولون بنظرية الفيض أو بوجود مبدأ أول يفيض النفوس على الأبدان، وإلا لما احتاجوا إلى القول بالتناسخ. ولو قالوا بالفيض والتناسخ لتوجَّه عليهم الإشكال بلزوم حدوث نفسين في بدنٍ واحد وكونه مستحيلاً. وهذا من قبيل اختلاف القولين عند طرفين، لكلٍ منهما مبنىً وطريقة في فهم ومعالجة مسألة معينة وكلاهما لا ينقض شيئاً، فإذا أثبتنا عليهم القول بالفيض والتزموا به، جاء عليهم إشكال حدوث نفسين في بدنٍ واحد، وإلا فلا يتأتى عليهم شيء.

٣ ـ ما ذكره «إبن سينا» من أنَّه كما يتولد بدن إنسان على نحو خاص فيتولد معه نفس إنسانية «فلا يجوز أن تكون النفس التي تفارق تعود فتدخل بدناً آخر من الناس. فإن البدن الحادث يحدث له معه نفس، فإن صار له نفس أخرى صار ذلك الإنسان ذا نفسين، لكن كل إنسان إنما هو ذو نفسٍ واحدة، ولا يشعر إلاّ بنفس واحدة. وإن كانت له نفس أخرى لا يشعر بها ولا يحدث له منها فائدة، فليست منها فائدة فليست تلك نفساً له، لأنّ كون النفس في البدن ليس أنها تودع زاوية من البدن، أو يكون عرضاً في جزء من البدن، بل على أنها مدبرة للبدن مستعملة له. فقد بان ووضح أن الأنفس الإنسانية حادثة وباقية بعد المادة بلا كرور في الأبدان ولا تناسخ»[2].

---

(١) الجزء الثاني من السفر الرابع ص ١٠.

(٢) المبدأ والمعاد، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

وهذا عين ما ذكره «صدر المتألهين (ره)» المتأخر عن «ابن سينا (ره)». وهو أيضاً لا يفي بالغرض، بالرد على أهل التناسخ، لأن البدن الحادث، صحيح أنه يحدث له معه نفس، إلا أنّ هذا الحدوث كما قد ينشأ بالخلق، كذلك قد ينشأ بالنسخ عن نفسٍ أخرى، فيبقى الإشكال في محلّه.

ولو قالوا بالحدوث عن المبدأ الأول لجاء نقض لزوم حدوث نفسين في بدنٍ واحد كما تقدَّم.

٤ ـ ما ذكره «ابن سينا» أيضاً من التخصص.

«النفس الإنسانية وإن كانت قائمة بذاتها فإنها لا تنتقل عن هذا البدن إلى غيره، لأنَّ كلَّ نفسٍ لها مخصص ببدنها، ومخصص هذه النفس غير مخصص تلك النفس. فلنسبة ما تخصصت بذلك البدن لا نعرفها»[1].

ودعوى التخصص هذه لا دليل عليها في مقام الإثبات. أما في مقام الثبوت والواقع، فيمكن القول بأن كلَّ بدنٍ في حال الدنيا مختص بنفس خاصة به، ويتقوّم بها وبخصائصها، أما بعد موته وانتهائها من علائقه، فما الذي يمنع من انتقالها إلى بدنٍ آخر تضفي عليه خصائصها ويكون أكثر ارتياحاً لها؟

فما ورد من نقوض لا يمكن أن يُبطل القول بالتناسخ بالشكل الكامل.

فلا بد من إقامة الحجة على بطلان التناسخ من طرقٍ أخرى.

فنقول: إنَّ القول به يفرض وجود مبدأ على الأقل لهذه النفوس

---

(١) التعليقات، ص٦٥.

والأبدان. فقد ذهبوا إلى أنَّ «أول منزل النور الإسفهبدي أي الجوهر النفسي، هو الصيصية الإنسانية أي البدن الإنساني الذي خُلق تام القوى والآلات، وهو باب الأبواب عندهم، لحياة جميع الأبدان العنصرية، لأن حياة جميع الحيوانات الأرضية بانتقال النفوس الإنسانية إليه، فلا حيوان عند هؤلاء ـ وهم يوذاسف التناسخي، ومَنْ قبله من حكماء بابل وفارس كما هو المشهور ـ غير الإنسان، إلا أنه نُسخ البعض وبقي البعض، ويستنسخ الباقي في عالم الغرور، إن كان من الناقصين، أو سيرفع إلى عالم النور إن كان من الكاملين، فأي خلق يغلب على الجوهر النطقي، وأية هيأة ظلمانية يتمكن فيها ويركن إليها، فيوجب أن ينتقل بعد فساد بدنه إلى بدنٍ مناسب لتلك الهيأة الظلمانية من الحيوانات المنتكسة الرأس، فإن لكل خلقٍ أبدانُ أنواعٍ من حيوانات مناسبة لذلك الخلق، ولكل بابٍ منه جزء مقسوم، أي لكل بدنٍ من الحيوانات التي هي أبواب الجحيم، وهي عالم العناصر عندهم، قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان. . فاختلاف الناس في الحقائق إنما هو لأجل اختلاف الناس في الأخلاق المحمودة والمذمومة، وفي شدتها وضعفها واختلاف تركيبها، فإن الأخلاق كلها واردة إليه من المنزل الأول باب الأبواب، الذي هو الإنسان لأنها كانت موجودة فيه أولاً وصارت منه إليها بانتقال جوهر نفسه الموصوفة بها، إليها من غير تعطلها في البين»[١].

وهذا النصّ في النسخ باطل من وجوه:

الوجه الأول: مَنْ خلق هذا الجوهر النفسي، أو البدن الكامل، أو باب الأبواب؟

---

(١) الجزء الثاني من السفر الرابع، ص١٣ ـ ١٤، صدر المتألهين.

من أين أتى؟ وكيف؟ وما هو الدليل على وجوده؟

الوجه الثاني: إن دعوى التناسخ معتقد قديم، كسائر المعتقدات التي لم تكن وحياً إلهياً ولا رسالة سماوية، فعلى الأقل لا بد من إثباتٍ ودليلٍ عليها، ولا إثبات ولا دليل عليها في البين، إنما مجرد اعتقاد موهوم.

الوجه الثالث: إنَّ القول بالتناسخ يفرض مسبقاً وجود عددٍ معين من الأبدان والأرواح وإلا لما احتجنا إلى القول به.

وهناك نفوس تموت وتحيا دائماً، وقد يفوق عدد الأموات عدد الأحياء أحياناً، كما في الحروب والمجاعة، وقد يفوق عدد الأحياء عدد الأموات أحياناً أخرى، كما في حالات السلم والرخاء، فإذا فاق عدد الأموات عدد الأحياء بقيت أرواح معطّلة. وإذا فاق عدد الأحياء عدد الأموات احتاجت الأبدان إلى أرواح.

الوجه الرابع: لقد ثبت في علم الأحياء والأجنّة أن الروح تلِجُ المولود في أشهرٍ معينة، ولو كان هناك تناسخ وانتقال، لما كان هناك توقيت ولا تعليق، لأنَّ التناسخ يفرض الإنتقال دون تأخير، فما الذي فرض التوقيت والتأخير؟

الوجه الخامس: ما هي الغاية من التناسخ؟ فإذا فرضنا أن انتقال النفس إلى بدنٍ أو حيوانٍ أو نباتٍ أو جماد، يعود إلى اتصاف النفس الإنسانية بصفاتٍ وأخلاق حميدةٍ أو رذيلةٍ، فيكون النسخ والمسخ والفسخ والرسخ، وبالتالي يكون مفهوم السعادة منوطاً بالنسخ بالحلول في بدنٍ مناسب لذلك البدن الحميد الصالح، ويكون مفهوم الشقاوة والتعاسة منوطاً بالمسخ والفسخ والرسخ حسب مراتب الرذيلة، فإنَّ

السعادة المتصورة بالنسخ على الأقلّ في غاية البُعد، خصوصاً في هذا العالم الأرضي المملوء بالمشاكل والإضطرابات والأمراض الخطيرة وهو من أصلح الناس، فهل يمكن تصور سعادة بهذا المعنى؟

كلام في الخير والشرّ

قبل الخوض في حقيقة الصراع بين الخير والشر، لا بدَّ لنا أولاً من معرفة معنى الخير والشرّ.

يطلق الخير على أمورٍ وجودية كالمطر الذي ينمو به الزرع، والشمس التي تنير الأرض وتغذّي بالحرارة والدفء، ونحو ذلك من الأمور الوجودية التي تزخر بالخير والعطاء، وتدل على الفيض الإلهي بما أبدع وأوجد على الوجه الأتم والأكمل لبني البشر.

وأما الشرُّ فيطلق على أمورٍ، كالجهل والفقر، والذِّلة، كما قد يُطلق على الألم والحزن والمصيبة، كما قد يطلق أيضاً على الأمور الجسمية كفقدان عضو من الأعضاء أو الإصابة بمرضٍ من الأمراض.

قال في الشفا: «واعلم أنَّ الشرَّ يقال على وجوه: فيقال شرٌّ لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة. ويقال شرٌّ لما هو مثل الألم والغمّ الذي يكون إدراك ما بسببٍ، لا فَقْدُ سببٍ فقط. فإنَّ السبب المنافي للخير، المانع للخير والموجب لعدمه، ربما كان مبايناً لا يدركه المضرور، كالسحاب إذا ظلَّل فمنع شروق الشمس عن المحتاج إلى أن يستكمل بالشمس.. فيكون قد اجتمع هناك إدراكان: إدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأشياء العدمية وإدراك على نحو ما سلف من إدراكنا الأمور الوجودية، وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه بل

بالقياس إلى هذا الشيء، وأما عدم كماله وسلامته فليس شرّاً بالقياس إليه فقط، حتى يكون له وجود ليس هو به شراً، بل وليس نفس وجوده إلا شراً فيه، وعلى نحو كونه شرّاً، فإنَّ العمى لا يجوز إلا أن يكون في العين، ومن حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلا شرّاً، وليس له جهة أخرى حتى يكون بها غير شر. . فالشرُّ بالذات هو العدم ولا كل عدم، بل عدم مقتضي طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، والشرُّ بالعرض هو المعدوم أو الحابس للكمال عن مستحقه. . »[1].

وفي الإشارات قال:

«الأمور الممكنة في الوجود، منها: أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر، والخلل والفساد أصلاً.

ومنها: أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها، إلا وتكون بحيث يعرض منها شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات.
وفي القسمة أمور شرّية:

إما على الإطلاق، وإما بحسب الغلبة.

وإذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب، كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه، مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها.

وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه، فإنَّ في ألّا يوجد خير كثير، ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل، شراً كثيراً، وذلك مثل خلق النار، فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود، إلا بحيث تؤذي

---

(١) الشفا: ص٤١٥ـ٤١٦، ابن سينا.

وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية»[1].

وفي كتاب الإشارات ـ ما بعد الطبيعة ـ قال:

«... وذلك مثل خَلْقِ النار، فإنَّ منافعها جمَّة، وهي لا تفضل فضيلتها إلا بحيث تؤذي، أجل إنَّ الشرَّ كثير ولكنه ليس أكثرياً، كالأمراض فإنها كثيرة وليست أكثرية».

وقد تحصَّل من هذه النصوص ما يلي:

١ ـ إنَّ الشرَّ هو عدم وجود أو عدم جوهر، لا ذات له. كالجهل.

٢ ـ من الشرّ ما هو وجودي كالألم.

٣ ـ منه ما إذا أُضيف اكتسب بالإضافة معنًى وجودياً، وهو بهذا المعنى عدم كمال. كالعمى إذا أُضيف إلى الإنسان، فإنه عدم خيرٍ فيه، لاقتضائه الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته، ولا يكون عدم خيرٍ بالنسبة للحجر لعدم اقتضائه لنوعه وطبيعته.

ثم أشار في النصّ الثاني إلى ما لا شر فيه أصلاً وجوداً، كالباري عزّ وجلّ والمعبّر عنه بالعقل المجرّد، الخالي عن القوة والإمكان والمادة.

وإلى ما هو شرٌّ محض، وهو لا وجود له من حيث كون الشرّ لا ماهية له.

وإلى ما يغلب فيه ما هو شر. كالنار، فهي رغم إحراقها وإيذائها، فإن منافعها جمَّة، كما أشار إليه في النصّ الثالث.

وفي النصّ الثالث أشار إلى نقطة هامة، وهي أنَّ الشرَّ كثير ولكنه لا يربى على الخير، كالأمراض فإنها كثيرة، ولكنها لا تربى على الأمراض

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ص٢٩٩ ـ ٣٠١ ابن سينا.

التي قد تقود إلى كشف أمراضٍ أخرى خطيرة مخفية، أو قد تقود الى بحوثٍ علميةٍ تكون سبباً لعلاج أمراضٍ أخرى.

هذا خلاصة ما ذهب إليه الشيخ الرئيس.

وفي الأسفار قال: «.. ولأجل ذلك قالت الحكماء إنَّ الشر لا ذات له بل هو أمر عدمي إما عدم ذات أو عدم كمال. والدليل عليه أنه لو كان أمراً وجودياً لكان إما شراً لنفسه أو شراً لغيره. لا يجوز أن يكون شراً لنفسه، وإلا لم يوجد، لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه، ولا عدم شيء من كمالاته، ولو اقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات، لكان الشر هو ذلك العدم لا هو نفسه، ثم كيف يُتصور أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها، والعناية الإلهية كما أُشير إليها لا تقتضي إهمال شيء بل توجب إيصال كل شيء إلى كماله، فيكون الأشياء بطبائعها وغرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لا مقتضية لعدمها ونقصانها، ولا يجوز أيضاً أن يكون الشرّ على تقدير كونه وجودياً شراً لغيره، لأن كونه شرّاً لغيره، إما أن يكون لأنه يعدم ذلك الغير أو يعدم بعض كمالاته أو لأنه لا يعدم شيئاً، فإن كان كونه شراً، لكونه معدماً للشيء أو لبعض كمالاته، فليس الشرُّ إلا عدم ذلك الشيء أو عدم كماله لا نفس ذلك الأمر الوجودي المعدم، وإن لم يكن مُعْدِماً لشيء أصلاً فليس بشرّ لما فرض أنه شر له، فإنَّ العلم الضروري حاصل بأنّ كل ما لا يُوجِبُ عدم شيء ولا عدم كماله، فإنه لا يكون شرّاً لذلك، لعدم استضراره به، وإذا لم يكن الشرُّ الذي فرضناه أمراً وجودياً، شرّاً لنفسه ولا شرّاً لغيره، فلا يجوز عدّه من الشرّ. فَعُلِم أن الشرّ أمر عدمي لا ذات له إما عدم ذات أو عدم كمال ذات»[1].

---

(١) الأسفار الأربعة: ج٢ السفر الثالث ص٥٨ ـ ٥٩ صدر المتألهين الشيرازي.

ثم قسّم «ره» السبب المضرّ المنافي للخير والكمال إلى قسمين، وذَكَر نفس ما ذَكَره الفيلسوف «ابن سينا» مع شيء من التفصيل فقال:

«.. فإنَّ السبب المضرّ المنافي للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان:

القسم الأول: ما كان مواصلاً للمضرور به المؤف (المؤلم) من جهة وجوده، فيدركه مدرك عدم الصحة والسلامة، كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارته ممزقة له، قطّاعة لذّاعة، فإنه من حيث يدرك فقدان الإتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة في مادة ذلك العضو وطبيعته، يدرك بتلك القوة بعينها السبب المؤذي الحار أيضاً، فيكون هناك إدراكان:

إدراك أمر عدمي وإدراك أمر وجودي على نحو إدراك سائر الأمور الوجودية، وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه، بل بالقياس إلى هذا الشيء.

وأما المدرَكُ الآخر من عدم الكمال وزوال الإتصال فهو شر في نفسه، وليس شرّاً بالقياس إليه فقط حتى يُتصور له وجود لا يكون بحسبه شراً، بل وليس نفس وجوده إلا شرّاً فيه وعلى نحو كونه شرّاً، فإنَّ العمى لا يجوز أن يكون إلا في العين، ومن حيث هو في العين لا يجوز أن يكون إلا شراً وليس له جهة أخرى يكون بها غير شر، بخلاف ذلك الأمر الوجودي المضرّ المؤلم، فإنَّ الحرارة المؤذية أو الخلط اللذّاع أو السم القاتل يُتصوّر لها نحوٌ آخر من الوجود لا تكون بحسبه شرّاً بل خيراً».

وهذا عين ما ذكره الشيخ الرئيس في «الشفا» من وجود إدراكين: إدراك لأمرٍ عدمي كالضعف أو فقدان الإتصال، وإدراك لأمرٍ وجودي وهو

الألم أو السبب المؤذي الحار. وأن إدراك عدم الكمال بِفَقْدِ العضو والإتصال هو شرٌّ في نفسه كالعمى، وهو نفس المثال في «الشفا».

والقسم الثاني: ما كان غير مواصلٍ للمضرور به، كالسحاب المظل المانع لإشراق الشمس على المحتاج اليه في استكماله بالتسخين، وكالبرد المفسد للثمار، والمطر المانع عن تبييض الثياب، فإن كان المفتقر إلى الإستكمال درَّاكاً أدرك فَقْدَ كماله وعدم انتفاعه، ولكن لم يدرك ـ من حيث انه يدرك لذاك ـ أن السحاب قد حجب أو المطر قد منع أو البرد قد أفسد ثماره، بل من حيث أنه مدرك بقوة أخرى كالبصر أو غيره.. وهي أيضاً مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم والفقدان. وأما المدرِك للمزيل المانع كالسحاب ههنا، فهو البصر لا قوة اللمس، فليس هو من حيث أنه مبصر متأذياً عن السحاب ولا متضرراً منه ولا منتقصاً، بل من حيث كونه ذا لمسٍ وذا قوة لمسية، والقوة اللمسية لا تدرك السحاب المُعْدِم لكماله، بل الذي تدركه هذه القوة، هو عدم الصحة وزوال الكيفية الملائمة».

والنتيجة واحدة كما في «الشفا» حيث ختم ذلك قائلاً:

«فالشرُّ بالذات هو العدم، ولا كل عدم بل عدم واصل إلى الشيء، ولا كل عدم واصل إليه، فإن عدم الحلاوة في قوة السمع والبصر ليس بشرٍّ لهما، بل عدم واصل إليه يكون عدم مقتضى طبيعته من الكمالات التي تخص لنوعه وطبيعته»(1).

وقد اعتبر الأخلاق المذمومة من الخيرات الوجودية، باعتبار كونها

(1) الأسفار الأربعة: ج٢ السفر الثالث ص٥٩ ـ ٦٠ ـ ٦١، صدر المتألهين الشيرازي.

كمالات لقوى طبيعية موجودة في الإنسان، وشرّيتها إنما هو بالقياس إلى قوة عالية كمالية قاهرة.

«وأما الوجودات فهي كلها خيرات إما مطلقاً ـ أي بالذات وبالقياس جميعاً ـ أو بالذات، ولكن قد يعرضها بالقياس إلى بعض الأشياء أن يؤدي الى عدمه أو عدم حالٍ من أحواله، ويقال لها شر بالعرض وهو المُعْدِم المزيل أو الحابس المانع للخير عن مستحقه أو المضاد المنافي لكمالٍ يقابله وخير يُضَادّه.

ومن هذا القسم الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقلية، كالبخل والجبن والإسراف والكِبْر والعُجْب، وكذا الأفعال الذميمة كالظلم والقتل عدواناً، وكالزنا والسرقة والغيبة والنميمة والفحش وما أشبهها، فإن كلَّ واحدٍ من هذه الأشياء في ذاته ليس بشرٍّ، وإنما هي من الخيرات الوجودية، وهي كمالات لأشياء طبيعية بل لقوى حيوانية أو طبيعية موجودة في الإنسان، وإنما شرّيتها بالقياس إلى قوة شريفة عالية شأنها في الكمال أن تكون قاهرة على ما تحتها من القوى غير خاضعة ولا مذعنة إيَّاها»[١].

لكن هذا لا يمكن الموافقة عليه من جانب اعتبارها خيرات وجودية، موصلة لكمالات نفسية، وكونها شرّية بالقياس الى قوة عالية قاهرة، لأن الأخلاق والأفعال المذمومة هي الشر بالذات في مقابل الخير بالذات، وهي الشرور العدمية التي لا وجود لها ولا ذات، وإنما تتصف بالوجود والفعل من خلال انتسابها إلى الفاعل المحقِّق لها. نعم.. هناك جانب ايجابي فيها من ناحية كونها سبباً موصلاً نحو الكمال الإنساني، من

(١) الأسفار الأربعة: ج٢ السفر الثالث ص٦١ صدر المتألهين.

خلال المجاهدة النفسية لها. إضافة إلى أنَّ هذه الأخلاق هي أكثر الشرور خطورة، والتي تدخل في باب الشرّ الميتافيزيقي (الإلهي) إن صحَّ التعبير. لذلك ـ وعلى ضوء ما تقدم ـ يمكن تقسيم الشرّ إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ الشرُّ الميتافيزيقي (الإلهي).

٢ ـ الشرُّ الجسماني.

٣ ـ الشرُّ الأخلاقي.

الأول: وهو على شِقّين:

أ ـ إرجاع مركب النقص في الإنسان إلى الله، بحرمانه من كثيرٍ من الكمالات التي تصل به إلى مستوى معيّن من الكمال، أرقى مما يمكن أن يصل إليه الآن.

ب ـ خَلْقُهُ للشرور الأخلاقية في النفس التي تدعو الإنسان إلى ارتكاب الشر وحرمانه من الكمال المنشود.

والشّقُ الأول يقال فيه: بأنَّه لمَّا كان الموجود واجباً وممكناً، كان لا بدّ للواجب أن يكون أرقى وأكمل من الممكن، لأنه خالق له، ومستغنٍ عنه. بالإضافة إلى أنَّ الله تعالى قد أودع فيه خصائص وكمالات لا يحملها كثير من المخلوقات، بحيث تؤهله للوصول إلى مرتبة عالية جداً من الكمال في ضمن المخلوقات المحدودة التي خلقها الله تعالى ولم يزوّدها بما زوّده، ليكون أرقاها وأكملها. فبمقتضى إمكانه ومحدوديته لا يُعدّ نقصه اللازم نقصاً.

وأما الشق الثاني فيقال فيه أيضاً: بأنَّ ما يُعَدُّ شروراً في الإنسان كالغضب، والشهوة، والكِبْر ونحو ذلك، لا يُعَدُّ شروراً بمعنى الشرور الفعلية، وقد أشير إلى ذلك سابقاً، بكونها شروراً عدمية لا واقع لها،

وإنما هي ميول ونوازع، كميول ونوازع الخير الكامنة فيه، والميل غير الفعل، وأمام الإرادة والإختيار في الإنسان لا يمثل الميل ولا الفعل شيئاً.

وعندما نقول بأنَّ الله تعالى خلق الشرور، نعني أنّه خلق الميول نحوها، كما خلق الميول نحو الخير. فالقوة الغضبية إذا لم تُضبط تولد الظلم أو القتل مثلاً، وكذلك الشهوة إذا لم تسِرْ في خطها الشرعي القانوني تولّد الزنى. فالشر المخلوق لله تعالى هو غريزة الغضب والشهوة، لا الظلم أو القتل أو الزنى.

الثاني: ويُقصد به الألم الجسماني والأمراض التي تعتري الإنسان، وهي على أنواع:

أ ـ آلام وأمراض كاشفة عن أمراض خطيرة ينجو من خلالها الإنسان.

ب ـ آلام وأمراض مميتة، يكون الموت من ورائها مريحاً من عذاب أشدّ وأعظم، خصوصاً إذا كان الميّت صالحاً، فإنَّ الموت بسببها يكون نوع استكمال لحياة أفضل وأسعد، فلا يعود نفس الموت حتّى، شرّاً منافياً للحكمة مع وجود الصلاح.

ج ـ آلام وأمراض تكون كفَّارة للذنوب كما ورد في الأحاديث الشريفة:

«محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن الحسين بن مسكين عن محمد بن مروان عن أبي عبد الله (ع): قال: حمّى ليلة كفّارة لما قبلها ولما بعدها»[1].

---

(١) الفصول المهمة: ص٥٠١، الحر العاملي.

«محمد بن علي بن الحسين بن بابويه في ثواب الأعمال عن أبيه عن الحميري عن محمد بن الحسين مثله عن الحسين بن أحمد بن ادريس عن أبيه عن محمد بن أحمد بن يحيى عن يوسف بن اسماعيل باسنادٍ له قال: قال رسول الله (ص): إنَّ المؤمن إذا حُمَّ حمَّةً واحدة تناثرت الذنوب عنه كورق الشجر»[1].

والروايات في هذا المضمار كثيرة، وهي رغم ضعف بعضها تُورث اطمئناناً.

الثالث: ويُقصد به الشرّ الذي يؤدي بالإنسان إلى التهلكة، نتيجة اتّباعه لأهوائه وشهواته، وقد أشرنا في القسم الأول، إلى أن هذا النوع من الشر ليس من الله كشرّ، بل من الإنسان كفعل، والإنسان وحده يتحمّل مسؤولية هذا الشر إذا صدر عنه، كما يتحمّل مسؤولية أيَّ عملٍ يقوم به.

ونستنتج من جميع ما تقدّم أنَّ في خلْقِ جميع الشرور التي يتصورها الإنسان شروراً، ويُلقي بها على الله خيراً كثيراً.

(١) نفس المصدر.

بحث كلامي

بُحثت مسألة الخير والشرّ في علم الكلام كما بُحثت في الفلسفة أيضاً، وقد دارت رُحى الحرب فيها بين «المُعْتَزِلة» وأهل الخلاف بشكلٍ أساسي، معتمدين على آيات من القرآن الكريم، وتأويلها بما يتناسب مع مذهب كل فريق.

والخلاف يدور حول أنه هل يمكن لله أن يخلق الشرّ كما يخلق الخير، أم أنه خالق للخير فقط دون الشرّ؟

وقد استدلّ «المعتزلة» ـ إحدى الفرق الإسلامية ـ على دعواهم، بأنَّ الله لا يمكن أن يخلق الشرَّ ولا أن يريده، بآياتٍ منها:

١ ـ ﴿وَمَا اللّهُ يُرِيْدُ ظُلْمَاً لِلْعَالَمِيْنَ﴾ والظلم شرٌّ والله لا يمكن أن يخلقه لأنه لا يريده. وهذا أمر عام شامل لجميع الشرور، لأنَّ جميعها ظلم.

٢ ـ ﴿وَيُرِيْدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُم ضَلاَلاً بَعِيْدَاً﴾. والإضلال شرٌّ، لكنَّه مُسْنَدٌ إلى الشيطان لا إلى الله، فهو سببه.

هذا بالإضافة إلى آياتٍ أخرى عن الشيطان يُنسب فعل الشرّ فيها إليه لا إلى الله.

ويرى «المعتزلة» في ظهور بعض الآيات في رجوع الشرّ إلى الله،

تأويلاً لها. كقوله تعالى: ﴿وكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلّ نبيٍّ عَدُوّاً، شياطينَ الإنْسِ والجِنِّ..﴾. فإنَّ معنى «جعلنا» بيَّنَّا للنبي عدوه.

كما قُرأ آية ﴿مِنْ شرّ ما خَلَق﴾ بتنوين كلمة «شرّ» وجعل «ما» بعدها نافية. أي: أعوذ من شرٍّ لم يخلقه الله. وهكذا لا يرَوْن أية مشكلة في تأويل جميع الآيات الظاهرة في خلق الشرّ أو إسناده إلى الله.

أمَّا أهل الخلاف، فيرون عكس ذلك، فكما أن الخير من الله فكذلك الشرّ. ويعتبرون أنَّ عداوة شياطين الإنس والجن مِنْ جَعْلِ الله وخَلْقِهِ، ويَردُّون على آية الظلم، أنَّ سياق الآية لا يساعد على ذلك المعنى، لأنها تبين أنَّ الله لا يريد ظلماً للعباد في مقام المجازاة والحساب، كما هو سياقها في الآيتين السابقتين لها.

كما يأخذ أهل الخلاف الدليل على دعواهم بآياتٍ منها:

١ ـ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً مِنَ المُجْرِمِيْنَ﴾ فمجرم النبي وعدوه من الله، وهو شر.

٢ ـ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِيْ كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيْهَا لِيَمْكُرُوْا فِيْهَا﴾ فأكابر المجرمين من الله، وهم أشرار.

٣ ـ ﴿واجْنُبْني وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الأصْنَامَ﴾. فدعاء ابراهيم (ع) لربه وطلبه الإبعاد عن عبادة غير الله، كالتقريب من عبادة الله، وهو ليس إلا من الله وحده، ولو لم يكن منه لما طلبه، إلى غيرها من الآيات الأخرى[1].

---

(١) اعتمدنا في نقل آراء «المعتزلة» وأهل الخلاف على كتاب «القرآن والفلسفة» للدكتور «محمد موسى» حيث نقلها عن تفسير «الرازي» ونحن أوجزنا نقلها وناقشناها حسب ما أملى علينا عقلنا القاصر (المؤلف).

وعلى كلا الفريقين ترد إشكالات:

أولاً: لا يمكن تفسير الظلم بالشرّ وإن كان بحدّ ذاته شرّاً، لأن الآيات التي تتحدث عن الظلم بمجملها تتناول مسألة عدل الله في مقابل عدم العدل. ولا علاقة لها بكونه شراً من عند الله أو عدم كونه.

ثانياً: إنَّ الشيطان وإن نُسب الإضلال إليه في بعض الآيات، إلا أنه نُسب إلى الله في آياتٍ أخرى، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللّهُ فَهُوَ المُهْتَدِ وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيّاً مُرْشِداً﴾.

هذا بالإضافة إلى أن النسبة وإن كانت راجعة إلى الشيطان في بعضها، إلا أن الشيطان مخلوق له تعالى، فيرجع الإشكال بأنه لو لم يخلقه لما كان هناك سبب للإضلال. ففي النهاية يرجع الإضلال إلى الله لأنه هو الذي خلقه.

ثالثاً: إن قراءة آية ﴿مِنْ شرٍّ ما خَلَقَ﴾ منوَّنة «الشرّ» واعتبار «ما» التي بعدها حرف نفي، فيه تكلّف وتأوّلٌ واضح، كما أنه خلاف تفسير الآية وسياقها الآمر بوجوب التعوذ والإلتجاء إلى الله ربّ الفلق، من شر الذي خلقه، ومن شر النّفاثات في العُقَد، وشر الحاسد إذا حسد، كما أنه خلاف القراءة المتعارفة.

رابعاً: إن ورود معنى «جعلنا» في اللغة بمعنى «بيّنا» لا ينافي ظهورها في معنى آخر وهو «أردنا» أو «اعتبرنا». وظهورها في معنى «بيَّنَّا» بعيد وغريب عن جوّ الآية وسياقها.

إنَّ الجعل والإعتبار لا ينافي التحرّك والاختيار، كما أنه لا يعني السلطنة. فالأنبياء وإن كان لهم أعداء من الشياطين مجعولين من الله

عليهم، إلا أنهم ليسوا مسلَّطين بحيث يكون لهم سلطان وإرادة على أفعالهم وتصرفاتهم. ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِم سُلْطَانٌ﴾.

ثمّ إنَّ الجعل والإعتبار كما لا ينافي التحرّك والإختيار، كذلك لا يخرج عن دائرة الأسباب والمسببات، فإنَّ جعل أكابر المجرمين ليمكروا ويُفسدوا، لا يعني أنَّ الله تعالى قد أمر بهم وأوجدهم، بل هم جعلوا أنفسهم من أكابر المجرمين الموجِدين للمكر والإفساد، ضمن الأسباب الطبيعية له كما هو واضح، إذ يستحيل أن يكون ذلك سبباً مباشراً من الله. وإسناده إلى الله بلسان «جعلنا» إسناد مجازي، فيكون «الجعل» بمعنى الترك والحرمان من لطف الهداية لهم، فيصبح ذلك سبباً للمكر والفساد، مسنداً إلى الله، لسوء أفعالهم.

قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ، وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾. فإن الإصابة بالخير واضحة أنها من الله، كما أن الإصابة بالشرّ واضحة أنها من الإنسان. وذلك بمعنى أنَّ الله تعالى بما أنه خير محض وكامل مطلق، لا بد وأن يُهيِّأ للإنسان أسباب الخير كي يصيبه ويناله، أما الشرّ فالإنسان مسؤول عن تهيئة أسبابه ومقدماته، فإذا ارتكبه كان هو المسؤول عنه.

أما قوله تعالى: ﴿قُلْ كلٌّ مِنْ عِنْدِ الله﴾ فهو دليل على الإحاطة والعلم والقدرة على جميع الأشياء خيرها وشرّها، ولا دلالة لها على أنَّ كلها صادرة من عنده، بحيث يكون الشرّ صادراً من عنده أيضاً، لأنه يكون مناقضاً لآية الإصابة بالشر من عند الإنسان، كما أن الصدور من الله تعالى ولو بشكلٍ غير مباشر، منافٍ لعدله سبحانه وتعالى.

رابعاً: إنّ دعاء ابراهيم (ع) وطلبه من ربّه اجتناب عبادة الأصنام،

دليل على منتهى الطاعة والخضوع لإبراهيم (ع) لرب العالمين، وإظهارٌ لكراهة غير طاعته وعبوديته، وجاء الدعاء ليعبّر عن ذلك.

وخلاصة هذه الحرب الكلامية، أنّ «المعتزلة»[1] حين فسّروا «الإرادة» فسّروها في طول الأمر وامتداده، وبما أن الله تعالى لا يأمر إلا بالخير والعدل ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ فهو لا يريد الشرَّ مطلقاً، لأنه لا يأمر به بل ينهى عنه، فإرادتُهُ موافقة لطلبه دائماً.

أما أهل الخلاف فقد فسَّروا الإرادة بموافقة علمه، فَمَا يعلمه أزلاً فهو مرادٌ له مقدَّرٌ حصوله، سواء أكان خيراً أم شراً، فلا مانع أن يكون الشرُّ مراداً له كالخير، لاتصال علمه به بإرادته.

والإنصاف أن يقال:

لقد وقع الخلط بين الشرور المخلوقة والشرور المقدَّرة على رأي مَنْ يقول بها. إذ إنَّ هناك شروراً فعلية وشروراً ليست هي بشرور فعلاً، والذي يجعلها شروراً إنما هو فعل الإنسان، فالقتل مثلاً شرٌّ، ولكن متى نسمّيه شراً؟ وما هو دور علم الله به؟

إنَّ من الطبيعي أن نسمّيه شرّاً عند وقوعه وحصوله من فاعلٍ مختار. فإذا كان في علم الله وتقديره أن فلاناً سيقتل فلاناً، فإنه لا يعني أن الله قد خلق هذا الشرّ (القتل)، لمجرد كونه في دائرة علمه وتقديره، كما هو واضح.

والذي يدعو إلى الحيرة عند البعض، هو أنَّ هذا الشرّ المقدَّر

---

(١) «المعتزلة» فرقة من الفرق الإسلامية التي كانت ترى أحقّية الإمام علي (ع) بالخلافة، عقلاً، لا نصّاً، لكونه أعلم وأكفأ الصحابة، وهم يلتقون في كثيرٍ من آرائهم العقائدية مع الإمامية الإثني عشرية. (المؤلف).

الموجود في علم الله، هل يمكن للإنسان أن يخرج من دائرته، فلا يقع له أو لا يمكن؟

الواقع، إنَّ الإنسان بمقتضى مخلوقيته ومحدوديته أمام ربّه وخالقه، لا يمكنه أن يخرج عن حدود دائرة علم الله وتقديره، إلاَّ أنَّ الله تعالى لم يُحتِّم عليه فعلاً ذلك من خلال العلم والإرادة، فمجرد العلم والإرادة أو التقدير لا يكفيان في تحقق الفعل وخروجه إلى الوجود.

فالعلم الأزلي منصَبٌّ في الأسماء (القتل، الزنا، السرقة) والأسماء منصبَّةٌ في الأفعال التي يُجَسّدها الإنسان باختياره.

وحتى هذه الأشياء المقدَّرة التي نسمّيها شروراً، ليست بشرورٍ فعلاً وتسميتها بالشرور مجاز. وإذا علمنا أن هذه الشرور المقدَّرة، رغم وجودها وتقديرها في علم الله، لا تنافي اختيار الإنسان وحرّيته في التصرف، بطل العجب وزالت الحيرة.

فالنتيجة في الشرور المخلوقة والمقدَّرة واحدة، من ناحية عدم وقوفها أمام قدرة الإنسان واختياره، والإنسان وحده الملوم.

كلام في السِّحْرِ والحَسَد

قبل البدء بالحديث عن السّحر والحسد لا بد لنا من التأمل والوقوف أولاً، مع سورة الفلق لاشتمالها عليهما.

قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوْذُ بِرَبِّ الفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ * وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبْ * وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِيْ العُقَدِ * ومِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدْ﴾.

هذه السورة طلب رباني بالإستعاذة بالرب الفالق للحب والنَّوى، الموجد والمخرج لكل شيء من ظلمة العدم إلى نور الوجود.

والإستعاذة هي الإعتصام واللجوء إلى الله تحرّزاً من الشّرور التالية:

١ ـ شرّ الخَلْق:

الإنْسُ يحمل شرّاً، والجنُّ، والحيوانات وغيرها مما لا ندرك ولا نعرف.

٢ ـ شرُّ الغاسق إذا وقب:

شرّ الليل إذا دخل.

وشرُّهُ بما يحمل ويُخبّأ من شرور لأصحاب الشرّ الذين يتّخذون من الليل ستراً لشرورهم.

٣ ـ شرّ النفَّاثات: وهُنَّ السَّاحرات اللواتي يسحرْنَ بالنَّفْثِ في العُقَدِ. وخُصَّت النساء الساحرات بالذّكر، لأنَّهن كُنَّ يتعاطيْنَهُ أكثر من الرجال، على ما يبدو والله العالم.

٤ ـ شرُّ الحاسد:

وهو الشر الحاصل بالمعاينة على شيء بعين الرغبة والطمع لشيء موجود عند شخصٍ أو فيه، والبغي عليه، كما في بعض التفاسير. ففعل الحاسد هو الشرّ لا عيْنُهُ الباصرة، كما على رأي البعض.

هذا كتفسير، أمّا التفصيل فهو من ناحيتين:

١ ـ شر السَّاحر.

٢ ـ شر الحاسد.

أما عن شرّ السَّاحر فنقول:

يظهر من خلال بعض الآيات الكريمة، أنَّ للساحر شراً أو أثراً، كالآية الكريمة المتقدَّمة عن النَّفاثات في العُقَدِ، وإلاّ لما طُلب الإستعاذة من شرّها. ونظيرها قوله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ الله مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ، نَبَذَ فَرِيْقٌ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الكِتَابَ، كِتَابَ اللّهِ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِم، كَأَنَّهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ، وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِيْنُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ، وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ كَفَرُوْا، يُعَلِّمُون النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى المَلَكَيْنِ بِبَابلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّى يَقُوْلاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلاَ تَكْفُر، فَيَتَعَلَّمُوْنَ مِنْهُمَا مَا يُفَرّقُوْنَ بِهِ بَيْنَ المَرْءِ وَزَوْجِهِ، وَمَا هُمْ بِضَارِّيْنَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلّا بِإِذْنِ اللّهِ، وَيَتَعَلَّمُوْنَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنْفَعُهُمْ، وَلَقَدْ عَلِمُوْا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَالَهُ فِي

﴿الآخِرَةِ مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ١٠١ـ١٠٢).

فإنه لما جاءهم النبي محمد(ص) مصدّق لما معهم من توراة موسى (ع) نبذها اليهود وراء ظهورهم ولم يعملوا بها كأنهم لا يعلمونها، واتَّبَعوا ما كانت توحيه وتحدّث به الشياطين على عهد سليمان من السحر، وما كفر سليمان (ع)، لأنه لم يستعمل السحر فيما سُخِّر له ولا سَحَرَ أحداً، بل الشياطين كفروا، يُعَلّمون الناس السحر، وما أُنزل على المَلَكين ببَابلَ «هاروتَ» و«ماروتَ» حيث ظهرا بصورة بشرٍ، وكانا (الملكان) يُعلّمانه للناس إلا أن تعليمهما كان مرفقاً بالتحذير بكونهما اختباراً لِمَنْ يتعلّمه فلا يكفر، باستخدامه في طُرق الشر، ورغم ذلك فقد كانوا يتعلّمون منهما ما يُفَرَّق به بين المرء وزوجه، من الأسباب والطرق التي تؤدي إلى الفِرْقة. ولكنهم ليسوا بضارّين بهذا التعليم من أحدٍ إلا بإذن الله.

وعلى أي حال فهم، يتعلمون ما يضرُّهم ولا ينفعهم، ولقد علِمُوا أنَّ الذي يشتري السحر بدينه، لا نصيب له في الآخرة، ولَبِئْسَ ـ وهي كلمة ذم ـ ما شرَوْا وباعوا به أنفسهم لو كانوا يعلمون.

وهذا يثبت أنَّ للساحر وسحره أذىً وشراً، ولو في الجملة.

أما كيف يتم سحر الناس والتفريق بينهم، فهذا مختص بأهل هذا العلم، وإن لم يَعُد بتلك القوة السابقة، والله العالم.

أما شر الحاسد:

فهذا كما قد يحصل بالفعل من خلال المكيدة والأذى، كذلك قد يحصل من خلال الإصابة بالعين كحالة نفسانية مؤثرة، تسبب أذىً

للمحسود ولو لم يقم الحاسد بفعل، كما يرى الشيخ الرئيس «إبن سينا».

قال في الإشارات:

«فلا تستبعدنَّ أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها، وتكون لقوتها، كأنها نفسٌ ما للعالم.. فلا تستنكرنَّ أن يكون لبعض النفوس هذه القوة، حتى تفعل في أجرامٍ أُخر، تنفعل عنها انفعال بدنه. ولا تستنكرن أن تتعدَّى من قواها الخاصة، إلى قوى نفوسٍ أخرى تفعل فيها، لا سيما إذا كانت شحَذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها، فتقهر شهوة، أو غضباً، أو خوفاً من غيرها.

هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي، الذي لما يفيده من هيئة نفسانية، يصير للنفس الشخصية تشخصها. وقد تحصل لمزاج يُحصَّل، وقد تحصل بضربٍ من الكسب، يجعل النفس كالمجرّدة، لشدة الذكاء، كما يحصل لأولياء الله الأبرار، فالذي يقع له هذا في جِبِّلة النفس ثم يكون خَيِّراً رشيداً، مزكّياً لنفسه فهو: ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء، وتزيد تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جِبِلَّتِه فيبلغ المبلغ الأقصى. والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً، ويستعمله في الشرّ فهو الساحر الخبيث، وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى، فلا يلحق شأْوَ الأزكياء فيه.

الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل، والمبدأ فيه حالة نفسانية، تؤثر نهكاً في المتعجَّبِ منه بخاصيتّها»[1].

استدلّ «إبن سينا» بهذا النصّ على إمكانية التأثير على الآخرين من غير اتصال مادي، من خلال أن يكون لبعض النفوس ملكة نفسانية

(١) الإشارات والتنبيهات: ص١٥٣ ـ ١٥٧ ابن سينا.

روحية، يتعدَّى تأثيرها على بدنها الى غيرها من سائر الأجسام، خصوصاً إذا قهرت قواها البدنية قهراً خالصاً، حصلت من خلاله على تلك الملكة العالية المؤثرة، أما من أين تنشأ هذه القوة، فذكر أنها ربما كانت بحسب طبيعة النفس أصلاً، وربما كانت لطبيعةٍ تُحصَّل، وربما كانت عن طريق الكسب والرياضة النفسية كنفوس الأولياء الأبرار.

فإذا اجتمعت الجبِّلة (الطبيعة) مع الكسب الزكوي للنفس فهو ذو معجزة من الأنبياء أو على الأقل ذو كرامة من الأولياء.

والذي يقع له هذا، بحيث تحصل عنده هذه القوة بحسب الطبيعة ويكون شرّيراً باستخدام هذه القوة في الشرّ، فهو الساحر الخبيث، الذي قد يكسر قدر نفسه لغلوائِهِ في هذا المعنى من القوة والقدرة، فلا يدرك ولا يبلغ مبلغ الأزكياء الذين زكّوا أنفسهم فيه.

ثم تطرق إلى مسألة الإصابة بالعين واعتبر أنها تكاد أن تكون من هذا القبيل، بحيث تؤثر من دون اتصالٍ محسوس، لأن الأساس في الإصابة بها حالة نفسانية مُعْجَبَة متأثرة، قد تبلغ من القوة بحيث تؤثر في المُتَعَجَّبِ منه فتُنْهِكُهُ بمرض أو حمّى أو ما شابه ذلك.

ثمَّ ردَّ على مَنْ يستبعد هذا الأمر بقوله:

«وإنما يستبعد هذا مَنْ يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام: ملاقياً، أو مرسل جزء أو مُنَفِّذ كيفيته في واسطة، ومَنْ تأمَّل ما أصَّلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الإعتبار»[1].

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ص١٥٧.

فمَنْ يرى أن التأثير في الأجسام ـ وهم كثيرون ـ لا يتم إلاَّ عن طريق الملاقاة والتماس، كتمدد الحديد بالنار، أو إرسال جزءٍ ـ وهو القسم المنسوب الى الأجسام العنصرية التي تكون سبباً أيضاً ـ كالماء المتبخّر من المحيطات والبحار، والمكوّن للغيوم الآتية بالمطر. أو حدوث الكيفية بالواسطة أو السبب، كالنار التي هي واسطة في ثبوت الغليان للماء، لا يرى ثبوتاً لقوةٍ على جسمٍ، تؤثر فيه من دون سبب مادي. نقول: لا يبعد ما يراه «إبن سينا» من الحسد بالعين والإصابة بها، لذلك يرى الناس ما قد يحدث لبعضهم، من نظر حاسدٍ لفتًى جميل المنظر تأخذ العين الحاسدة فيه مبلغاً تجعله طريح الفراش مريضاً أو محموماً بعد أن كان سليم الجسم والحال، من دون سببٍ تعقلُهُ أو تراه.

فلا يلحظون ولا يدركون لها سبباً غير ذلك، واقتران الحسد بالبغي على المحسود أو بالنهي عن البغي عليه كما في بعض الروايات، لا يبرّر شرطية وقوع الشرّ من الحاسد بذلك فقط، كما لا تنفي وقوعه من دون البغي.

«فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان، ما لم يذدك[١] عنه قائم البرهان. واعلم ان في الطبيعة عجائب، وللقوى العالية الفعَّالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب»[٢].

ثمرة:

نهى الإسلام عن السحر والحسد وذمَّهُمَا، وقد وردت فيهما عدة روايات منها:

---

(١) ما لم يذدك عنه قائم البرهان: ما لم يطردك عنه ثابت البرهان.

(٢) الإشارات والتنبيهات: ص١٦٠.

«محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر (ع): إنَّ الرجل ليأتي بأي بادرة فيكفر، وإنَّ الحسد ليأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب»[1].

«علي بن ابراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن معاوية بن وهب قال: قال أبو عبد الله (ع): آفة الدين الحسد والعُجْبُ والفخر»[2].

وعن السحر: «ففي معتبرة إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه (ع): (أنَّ علياً (ع) كان يقول: مَنْ تعلَّم شيئاً من السحر كان آخر عهده بربه وحدُّهُ القتل إلا أن يتوب»[3].

وهو كالشرك بل أعظم. ففي «معتبرة السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله(ص): ساحر المسلمين يُقتل وساحر الكفار لا يُقتل، فقيل يا رسول الله ولم لا يُقتل ساحر الكفار؟ قال: لأن الكفر (الشرك) أعظم من السحر، ولأنَّ السحر والشرك مقرونان»[4]. فهما على حدّ سواء في ايجابهما القتل.

والروايات مطلقة في عمل السحر وتعلّمه، سواء كان لحرفةٍ أم لا، أو كان لتفريق الأحبة، كما هو الشائع اليوم في الكُتب التي يكتبها بعض مَن يدَّعون أنَّ لهم القدرة على التفريق والجمع بين العُشّاق والأزواج. فهو في

(١) الكافي ج٢، ص٣٠٦ـ٣٠٧ الكليني.
(٢) نفس المصدر.
(٣) الوسائل، ج١٨ باب: ١ من أبواب بقية الحدود حديث ٣.
(٤) الوسائل، ج١٨ باب: ٣ من أبواب بقية الحدود حديث ٢.

شتى الأحوال، حرام شرعاً إن دخل في السحر وعُدَّ نوعاً منه أو كان له أثر فعلي في التفريق.

كلام في البلاء الربّاني

من خلال تتبّع الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، يمكننا تقسيم الحوادث أو ما ينزل على الإنسان من البلاء، إلى قسمين:

بلاءٌ على الذنب، وبلاءٌ امتحاناً واختباراً.

أمّا البلاء على الذنب، فقد حدّثنا الله تعالى عن ذلك في محكم آياته:

١ ـ ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيْكُم وَيَعْفُوْ عَنْ كَثِيْرٍ﴾ [الشورى/ ٣٠].

فنزول البلاء قد يكون بسبب ما يقترفه الإنسان من أعمال سيئة، بحيث يكون هو السبب في نزوله، ومع ذلك فإن الله تعالى يعفو عن كثير، لأنه ﴿لَوْ يُؤَاخِذُ اللّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوْا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾.

وفي كلامٍ للإمام علي(ع) في نهج البلاغة:

«وايْمَ الله ما كان قوم قط في عيش فزال عنهم، إلا بذنوب اجترحوها لأن الله تعالى ليس بظلّام للعبيد، ولو أنَّ النّاس حين تنزل بهم النقم وتزول عنهم النعم، فزعوا إلى ربهم بصدقٍ من نياتهم وولَهٍ من قلوبهم لردّ عليهم كل شارد وأصلح لهم كل فاسد» [١٧٩].

«وعن أبي عمرو المدايني عن أبي عبد الله (ع) قال: إنّ أبي كان يقول إنَّ الله قد قضى قضاءً حتماً، لا يُنعم على عبده بنعمة فيسلبها إياه قبل أن يُحدِث العبد ما يستوجب بذلك الذنب، سلب تلك النعمة، وذلك قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوْا مَا بِأَنْفُسِهِمِ، وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوْءَاً فَلاَ مَرَدّ لَهُ﴾، فَصَارَ الأَمْرُ إِلَى الله»[1].

والرواية صحيحة عن المدايني لأنه «مرازم بن حكيم الأزدي» الثقة وقد روى عن الصادق (ع).

وأما البلاء امتحاناً واختباراً. فنستفيده أيضاً من الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة. أما الآيات فمنها:

﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوْا أَنْ يَقُوْلُوا آمَنَّا وَهُمْ لاَ يُفْتَنُوْنَ﴾ [العنكبوت/ ٢].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّهُ عَلَيكُم إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُوْدٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيْحَاً وَجُنُوْداً لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيْراً. إِذْ جَاؤُكُم مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ باللّهِ الظُّنُوْنَا، هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالاً شَدِيْدَاً﴾. [الأحزاب/ ١٠].

وأما الأحاديث فمنها:

«عليُّ بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم،

---

(١) الفصول المهمة، الحرّ العاملي.

عن أبي عبد الله (ع) قال: إنَّ أشدَّ الناس بلاءاً الأنبياء ثم الذين يلونهم، ثم الأمثل فالأمثل»[1].

«وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب عن عبد الرحمان بن الحجاج قال:

ذكر عند أبي عبد الله (ع) البلاء وما يخصُّ الله عز وجل به المؤمن، فقال: سئل رسول الله (ص) مَنْ أشدُّ الناس بلاءاً في الدنيا؟ فقال: النبيّون ثم الأمثل فالأمثل، ويُبتلى المؤمن بعد على قدر إيمانه وحُسْن أعماله، فمن صحَّ إيمانُه وحَسُنَ عملُه اشتدَّ بلاؤه، ومن سَخُفَ إيمانُه وضَعُفَ عملُه قلَّ بلاؤه»[2].

والروايتان صحيحتان، مع تواتر الروايات الأخرى بين صحيحٍ وضعيفٍ مؤيِّد[3].

(١) أصول الكافي، ص٢٥٢ ج٢.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) التصحيح والتضعيف بناءاً على ما وثّقه السيد الخوئي (ره) وضعّفه في المعجم. (المؤلف).

علاج البلاء

١ ـ الصبر:

قال تعالى: ﴿. . وَبَشِّر المُخْبِتِيْن[1]، الّذِيْنَ إِذَا ذُكِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَالصَّابِرِيْنَ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الحج/ ١٣٥].

﴿. . وَبَشِّر الصَّابِريْنَ، الَّذِيْنَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيهِ رَاجِعُونَ، أُوْلَئِكَ عَلَيْهِم صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِم وَرَحْمَة وَأُوْلَئِكَ هُمُ المُهْتَدوْن﴾ [البقرة/ ١٥٥].

﴿. . وَلَا يُلقَّاهَا إِلّا الصَّابِرُوْنَ﴾ [القصص/ ٨٠]، ﴿وَلَئِنْ صَبَرْتُم لَهُوَ خيرٌ لِلْصَّابِرِيْنَ﴾ [النحل/ ١٢٦].

والآيات كثيرة في هذا المضمار.

٢ ـ الدعاء:

«علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم قال:

قال أبو عبد الله (ع): هل تعرفون طول البلاء من قصره؟ قلنا: لا،

(١) المخْبِتون: الخاشعون المتواضعون لربهم. وفي التنزيل: ﴿فَتَخْبُت له قلوبُهُم﴾ أي تخشع.

قال: إذا أُلهم أحد[كم] الدعاء عند البلاء فاعلموا أن البلاء قصير»[١].

«وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن أبي ولّاد قال: قال أبو الحسن موسى (ع): ما من بلاء ينزل على عبدٍ مؤمنٍ، فيلهمه الله عزّ وجلّ الدعاء، إلا كان كشف ذلك البلاء وشيكاً، وما من بلاء ينزل على عبد مؤمن فيمسك عن الدعاء، إلا كان ذلك البلاء طويلاً، فإذا نزل البلاء فعليكم بالدعاء والتضرع إلى الله عزّ وجلّ»[٢].

والروايتان صحيحتان. اضافة الى رواياتٍ أخرى في هذا المجال ذكرت في كتب الأحاديث، تؤكد على قصر البلاء بالدعاء.

(١) أصول الكافي، ص٤٧١، ج٢.

(٢) نفس المصدر.

كلام في الرؤيا

«الرؤيا» كما ورد في لسان العرب «ما رأيته في منامك» فهي لغةً أعم من الرؤيا التي هي نوع من الكشف الحقيقي عن الواقع، ومن الحُلم الذي هو طيف أو خيال لا واقع له.

لذلك يمكن تقسيم ما يراه الإنسان في منامه الى قسمين:

١ ـ رؤيا التي هي بمعنى «vission» أي رؤيا صادقة.

٢ ـ وحلم الذي هو بمعنى «Dream» - Rêve - طيف لا صدق له.

وقد تحدَّث القرآن الكريم عن الرؤيا كنوعٍ من الكشف المرتبط بالواقع من حيث الصورة المتجسدة فيه، والأثر المترتب عليه، وذلك في دعوة الأنبياء وأجواء رسالتهم، وسواء أكانت امتحاناً واختباراً، كما في ابتلاء «ابراهيم» عليه السلام بذبح ابنه اسماعيل عليه السلام: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِيْ الْمَنَامِ أَنِي أَذْبَحُكَ فَانْظُر مَا تَرَى، قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ. فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ. وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا، إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِيْ الْمُحْسِنِيْنَ﴾[1].

أم معجزة وسبباً للتمكين في الأرض. كما في قصة يوسف (ع) مع ملك مصر ورؤياه. ﴿وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوْسُفَ فِيْ الأَرْضِ وَلِنُعْلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيْلِ

(١) سورة الصافات، الآية ١٠٢ ـ ١٠٦.

الأَحَـادِيْـثِ وَاللّـهُ غَـالِـبٌ عَلَـى أَمْـرِهِ وَلَكِـنَّ أَكْثَـرَ النَّـاسِ لا يَعْلَمُـوْنَ﴾ [يوسف/ ٢٢].

﴿وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقْرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَر يَابِسَاتٍ، يَا أَيُّهَا المَلأُ أَفْتُونِيْ فِيْ رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلْرُّؤْيا تَعْبُرونَ[1]﴾ [يوسف/ ٤٤].

﴿يُوْسُفُ أَيُّها الصِّدِّيْقُ أَفْتِنَا[2] فِيْ سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلهنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنْبُلاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابسَاتٍ لعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاس لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ، قَالَ تَزْرَعُوْنَ سَبْعَ سِنِيْنَ دَأَباً فَمَا حَصَدْتُم فَذَرُوْهُ فِيْ سُنْبُلِهِ إِلّا قَلِيْلاً مِمَّا تَأْكُلُونَ، ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُم لَهُنَّ إِلّا قَلِيْلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ. ثُمَّ يَأْتِيْ بَعْدَ ذَلِكَ عَامٌ فِيْهِ يُغَاثُ النَّاسُ وَفِيْهِ يَعْصِرُوْنَ﴾ [يوسف/ ٤٧ ـ ٥٠].

والنبي يوسف (ع) هو النبي الوحيد ـ كما يظهر من الآيات الكريمة ـ الذي كانت معجزته تأويل الأشياء والكشف عنها بما علَّمه ربُّهُ من تأويلها ومعرفتها قبل حدوثها.

﴿وكَذَلِكَ يُجتَبيكَ ربُّك ويُعَلِّمُكَ من تأوِيْلِ الأحاديثِ..﴾ [يوسف/ ٦] والإجتباء هو الإصطفاء والإختيار.

والظاهر من كلمة «تأويل» لا مجرد التفسير بل معرفة حقائق الأمور بعمقها وحكمتها، وإن كانت تفيده لغةً. أمّا فيما يتعلق برسول الله (ص) فقد حدَّثنا الله تعالى عن جانبٍ ممَّا كان يراه أو يُريَه إيّاه.

---

(١) تعبرون: تفسّرون.

(٢) أفتِنَا: أعطنا جواب أو تفسير سَبْع..

﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللّهُ فِيْ مَنَامِكَ قَلِيْلاً وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيراً لَفَشِلْتُم﴾. [الأنفال/ ٤٣].

﴿.. وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ..﴾ [الإسراء/ ٦٠].

﴿لَقَدْ صَدَقَ اللّهُ رَسُوْلَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الحرَامَ﴾ [الفتح/ ٢٧].

وكلها سياق تهدئة روع النبي(ص)، وبيان حال النَّاس وما هم عليه من الكفر والضلال، بالصورة الكبيرة التي تكشف عن واقعهم ومصيرهم، والتي ليست إلا امتحاناً وتخويفاً لهم، وتصديق الرؤيا بالحق بدخول المسجد الحرام وفتح مكة المكرّمة.

وخلاصة الكلام أنَّ الرؤيا حقيقةٌ وواقعٌ وهي تختلف عن الأحلام، ومختصة بالأنبياء، أكثر من غيرهم من البشر، لأنها ـ كما لاحظنا ـ ناشئة عن فيضٍ إلهي للصور والتأويل، لا عن وهمٍ أو خيالٍ مُحْدَثٍ عن النفس. وهذا الفيض الصوري لا يكون عادة إلا في المنام، أما التأويل فلا يكون إلا بالوحي والتعليم الذي هو صورة أخرى من صور الفيض الغيبي العلمي.

أ ـ رؤيا الناس:

ترى الناس في منامها أشياء كثيرة، منها ما يصدق فيحصل كما رؤي، ومنها ما لا يصدق إطلاقاً، ومنها ما يكون قابلاً للتأويل ويكون صِدْقُهُ حسب تأويله وحدوثه.

أما الأول: فنادر الوقوع لأنه من قبيل الوحي الذي لا ينزل إلا على الأنبياء، وهو يحتاج إلى صفاء ذهن، وصفاء نفس، وروحية عالية، تتيح

للنفس الإتصال بالعالم العلوي السماوي الذي يفيض عليها من الصور ما يشاء، لتكون نوعاً من نفاذ البصيرة والخواطر الحدسية الصائبة.

أما الثاني: فغالب الوقوع، لأنه نادراً ما يخلو ذهن الإنسان من مشاكل ومتاعب الحياة، فلا يصفو ذهنه ولا نفسه، فيرى أخلاطاً من الصور الغريبة العجيبة، فلا يصدق منها شيء أبداً.

وأما الثالث: فَصِدْقُ التأويل فيه قليل، لأنه يحتاج إلى تواتر الحدوث بنسبة كبيرة. وهذا من قبيل رؤية الصُفْرة في اللباس مثلاً، الدالة على المرض أو الحزن، وأخْذِ الميت لأحد الأشخاص في المنام الدال على موته قريباً، أو موت امرأة الدال على طلاقها إن كانت متزوجة أو مخطوبة ونحو ذلك من الأحلام الشائعة الوقوع، طبقاً للتأويل.

ب ـ حدوث الرؤيا:

كيف تحدث الرؤيا؟

يقول «ابن سينا» بعد حديثه عن خاصيّة الحدس:

«وأما الخاصة الأخرى فهي متعلقة بالخيال الذي للإنسان الكامل المزاج. وفعل هذه الخاصة الإنذار بالكائنات، والدلالة على المغيبات. وقد يكون هذا لأكثر الناس في حال النوم بالرؤيا. وأما النبي فإنما يكون له هذه الحال في حال النوم واليقظة معاً. فأما السبب في معرفة الكائنات، فاتصال النفس الإنسانية بنفوس الأجرام السماوية التي بان سلفاً أنها عالمة بما يجري في العالم العنصري، وأن ذلك كيف هو، وأن هذه الأنفس في الأكثر إنما تتصل بها من جهة مجانسةٍ بينهما، والمجانسة هي المعنى الذي هناك يقرب الى مهمات هذه.

فأكثر ما يرى مما هناك هو مجانس لأحوال بدن هذه النفس أو مَنْ

يقرب منه، وإن كانت تتصل اتصالاً كلياً، فإنما يتأثر منها في الأكثر، تأثراً أكثرياً كان يقرب من هممها. وهذا الإتصال هو من جهة الوهم والخيال، وباستعمالهما في الأمور الجزئية. وأما الإتصال العقلي، فذلك شيء آخر، وليس كلامنا فيه»(١).

نقول: غاية ما يمكن قبوله من هذا الكلام هو اتصال النفس الإنسانية حال النوم بالعوالم الأخرى، حيث يسرح خيال الإنسان الى عالمٍ آخر، يفيض عليه بالصور الخيالية إلى جانب ما يمكن أن تتخيله النفس، أو يكمن فيها من مخيلات مخزونة في حناياها، كالطموحات والأحلام الجميلة التي يطمح إليها الإنسان في الدنيا، فيراها في منامه، إلى جانب التخيلات المفاضة عليه، فتشكّل له شريطاً أو فيلماً جميلاً يراه وهو نائم. أما أنَّ النفس الإنسانية تتصل بنفوس الأجرام السماوية وأنها عالمة بما يجري في هذا العالم العنصري المادي الدنيوي، فمما لم يرد لا في كتابٍ ولا سُنَّة، ولا دليل عليها، لا في مقام الإثبات ولا في مقام الثبوت. والأمر الثابت في الشريعة هو وجود عالم برزخي تذهب اليه الروح بعد الموت، لتعيش فيه السعادة أو الشقاوة الروحية، المجهولة لدينا عقلاً وشرعاً من حيث الكيفية.

قال تعالى: ﴿وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [المؤمنون/ ١٠٠].

وفي الحكمة يُسمى العالم البرزخي بعالم المثال المعروف بعالم الصور المجرّدة أو العالم الشبحي.

ومَن كانت نفسه طاهرة زكيّة اجتذبت من الصور ما يُرى

(١) المبدأ والمعاد، ابن سينا، ص١١٧.

كالمحسوس، فيقوى عنده الخيال فيجتذب من ذلك العالم ما يجتذب، شبحاً غير موصوف أو مرموز، وليس تخيّل النبي من هذا القبيل، بل بالإشراق على النفس، فيكون تخيُّلُهُ حقّاً موصوفاً غير مرموز، فلا يعمل الخيال عمله إلا بالإشراق لا بالإتصال. فيكون له مع عصمة النطق عصمة الخيال أيضاً.

ج ـ ثمرة:

لم يُجزِ الإسلام الحكم على الأشخاص إيجاباً أو سلباً، على أساس ما يراه الإنسان من أحلام، لأنه حكم غير قائم على البيّنة والشهادة أو الحجة الشرعية، فيكون الأخذ بغيرها (البيّنة) أخذاً بالظن، ولا يجوز العمل بالظن لنهي سبحانه وتعالى عن العمل به، إلا ما دل الدليل عليه.

وهناك **ثمرة** أخرى: وهي أنَّ الرؤيا أو المنام قد يكون أحياناً، انذاراً وتحذيراً للمؤمن، كما في رواية محمد بن يعقوب عن أبيه عن ابن أبي عمير عن سعد بن أبي خلف عن أبي عبد الله (ع) قال: الرؤيا على وجوه: بشارة من الله للمؤمن وتحذير من الشيطان وأضغاث أحلام»[١]. أي أخلاط أحلام.

وقد ورد في بعض الروايات أن الرؤيا الصادقة تكون بعد ثلثي الليل قبل السَّحر، إلا أن يكون جنباً، أو ينام على غير طهور، ولم يذكر الله عزّ وجلّ حقيقة ذكره، فإنها تبطىء وتتخلف على صاحبها، كما أنّ بعض الملحوظ والمجرّب، صدقها بعد الفجر وقبل الشروق، والله العالم بغيبه وفيضه.

---

(١) الفُصُول المهمة، ص٢٧٧، الحرّ العاملي.

كلام في الدعاء

من غذاء الروح الدعاء، فهي تتغذى به من خلال نسيمه وعبير نفحاته، التي تعبق بالقلب وتُرعش الجسد.

قد يصعب تصوير تلك النسمات والنفحات، لكنها ليست بعيدة عمّن دعا وأخلص بدعائه، وعاش عمق معانيه، بروعة تعابيره ورطوبة دموعه.

«**الدعاء سلاح المؤمن**» كما ورد عن النبي(ص)، به يُستعان ويُستقوى على الأعداء.

«الدعاء» مفتاح الحوائج وباب الفرج، لأنَّ ما من عبدٍ بسط يديه إلى الله عزّ وجلّ إلا جعل له من فضله ورحمته ما يشاء.

لذلك كان أمرُ الإنسان به ﴿**ادْعُونِيْ أَسْتَجِبْ لَكُم**﴾ [المؤمن/ ٦٠].

وترغيبه فيه ﴿**وإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّي فَإِنِّي قَرِيْبٌ أُجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِيْ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِيْ وَلْيُؤْمِنُوا بِيْ لَعَلَّهُم يَرْشُدُوْنَ**﴾ [البقرة/ ١٨٦].

تعبيراً عن مدى العناية الإلهية، وخيرية الباري عزّ وجلّ، واهتمامه بعباده. ولولا تلك العناية وجعْل الدعاء، لحُرِمَ الإنسان من الخير الكثير،

وكان أكثر وقوعاً في فخوخ الشيطان.

﴿قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلا دُعَاؤُكُمْ﴾ [الفرقان/ ٧٧].

فهو نوع عناية ولطف، وإجابة الدعاء وشدة القرب ﴿وَنَحْنُ أقرَبُ إليْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْد﴾[١]، دليل واضح على ذلك الإهتمام والحب الكبير. فهو سبحانه الحائل بين المرء وقلبه ﴿إِنَّ اللّهَ يَحُوْلُ بَيْنَ المَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال/ ٢٤].

وأقرب إليه من أي شيء قد يحول بينه وبينه من جاهٍ أو مالٍ أو ولد.

فاللطف الإلهي قريب دائماً، رغم كفر الإنسان وعُتُوِّهِ.

أ ـ أهداف الدعاء:

لا بد أن يكون للدعاء أهداف، وإلاَّ لما استُحِبَّ ذلك الإستحباب الأكيد وحُثَّ عليه. وتتمثل هذه الأهداف بـ:

أولاً: بكونه أحد الطرق المسلوكة لمعرفة الباري عزَّ وجلَّ.

ثانياً: بتربية الإنسان وتهذيب نفسه على ضوء المعاني والمفاهيم المرتبطة بالدعاء.

ثالثاً: توثيق روابط الصلة بالله تعالى.

رابعاً: جَعْلُ السبب والوسيلة لنيل الرحمة الإلهية. ﴿وَادْعُوْهُ خَوْفاً وَطَمَعَاً إِنَّ رَحْمَةَ اللّهِ قَرِيْبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف/ ٥٦].

ب ـ سبب إجابة الدعاء:

لإجابة الدعاء لا بد أن يتوفّر فيه التَّوَجه والإخلاص، بمعنى الخشوع والقصد المجرّد عن أية غاية لا يرتضيها ربّ العالمين.

---

(١) ق ـ ١٦.

وهذا يطرح عدة تساؤلات منها:

لماذا تَبْطُأُ الإجابة كثيراً أحياناً؟ ولماذا لا يُستجاب إطلاقاً أحياناً أخرى وهو القائل جلَّ وعلا: ﴿.. **فإنِّي قريبٌ أُجيبُ دَعْوَةَ الدَّاعي إذَا دَعَانِ..**﴾.

ويكفي في هذا المجال أن نرفع هذه التساؤلات من خلال وصيّة الإمام علي (ع) لإبنه الحسن (ع) في نهج البلاغة صفحة ٤٤:

«ثم جعل في يديك مفاتيح خزائنه بما أذن لك فيه من مسألته، فمتى شئت استفتحت بالدعاء أبواب نعمه واستمطرت شآبيب رحمته، فلا يقنطنَّك إبطاء إجابته، فإن العطية على قدر النية، وربما أُخّرت عنك الإجابة ليكون ذلك أعظم لأجر السَّائل، وأجزل لعطاء الآمل، وربما سألْتَ الشيء فلا تُؤتَاه وأُوتيتَ خيراً منه عاجلاً أو آجلاً، أو صُرِف عنك لما هو خير لك، فلَرُبَّ أمرٍ قد طلَبْتَه فيه هلاكُ دينك لو أُوتيته، فلتكن مسألتك فيما يبقى لك جماله، وينفى عنك وباله، والمال لا يبقى لك ولا تبقى له».

وفي التعليقات: «سبب إجابة الدعاء توافي الأسباب معاً لحكمة إلهية، وهو أن يتوافى دعاء رجل مثلاً فيما يدعو فيه، وسبب وجود ذلك الشيء، معاً عن الباري. فإن قيل: فهل كان يصح وجود ذلك الشيء من دون الدعاء وموافاته لذلك الدعاء؟ قلنا: لا، لأنَّ علتهما واحدة وهو الباري، وهو الذي جعل سبب وجود ذلك الشيء، الدعاء، كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب الدواء. وما لم يشرب الدواء لم يصح. وكذلك الحال في الدعاء وموافاة ذلك الشيء، فلحكمةٍ ما توافيا معاً على حسب ما قدَّر وقضى، فالدعاء واجب، وتوقّع الإجابة واجب، فإن انبعاثنا

للدعاء يكون سببه من هناك، ويصير دعاؤنا سبباً للإجابة. وموافاة الدعاء لحدوث الأمر المدعو لأجله هما معلو لا علة واحدة. وربما يكون أحدهما بواسطة الآخر.. وإذا لم يُسْتَجَب الدعاء لذلك الرجل، وإن كان يرى الغاية التي يدعو لأجلها نافعة، فالسبب فيه أنَّ الغاية النافعة إنما تكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل، فربما لا تكون الغاية بحسب مراده نافعة، فلذلك لا تصح استجابة دعائه..»[1].

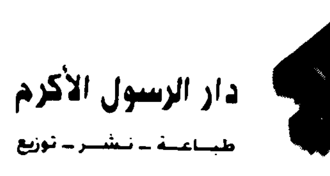
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

(١) التعليقات، ص ٤٧ـ٤٨ ابن سينا.

الفهرس

المقدمة ٣
معنى الحكمة ٧
واجب الوجود الأول ١٠
نظرية الفيض ١٨
كلام في الصدفة ٢٤
كلام في الحركة الجوهرية ٢٧
كلام في النبوّة ٣٠
كلام في المعاد ٣٥
الملائكة والجنّ والشياطين ٤٢
كلام في الموت ٤٥
كلام في البرزخ ٤٨
الجنَّة والنَّار ٥١
كلام في تناسخ الأرواح ٥٨
كلام في الخير والشرّ ٦٥
بحث كلامي ٧٥
كلام في السّحر والحَسَد ٨١
كلام في البلاء الربّاني ٨٩
علاج البلاء ٩٢
كلام في الرؤيا ٩٤
كلام في الدعاء ١٠٠

الطبعة الأولى
١٤١٩هـ.١٩٩٨م



دار الرسول الأكرم
طباعة - نشر - توزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك : شارع القسيس خلف البلدية ، ص.ب : ٨٦٠١ / ١١
هاتف : ٨١٤٢٩٤ / ٠٣ - فاكس : ٨٢٣٥١٩ / ٠١ - ٠١٦٠١٠١٩ ٠